
3 1761 09704004 2
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Historische Erklärung

des

zweiten Teils des Jesaia

Capitel 40 bis Capitel 66]

nach den Ergebnissen aus den babylonischen Keilinschriften

nebst einer Abhandlung:

Über die Bedeutung des „Knecht Gottes“.

Von

Professor Dr. Julius Ley.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1893.

Vorrede.

Die hier gegebene Erklärung des sogenannten Deutero-Jesaia beschränkt sich, wie schon der Titel des Buches besagt, auf die Darstellung des geschichtlichen Zusammenhanges der Reden mit den gleichzeitigen Ereignissen, für welche die aufgefundenen babylonischen Keilinschriften ein ausreichendes Material geliefert haben. Auf die Einzelerklärung ist nur an denjenigen Stellen Rücksicht genommen worden, welche durch die historische Erklärung eine neue Beleuchtung oder eine andere Bedeutung erhalten. Der Inhalt der Reden wird in möglichster Treue und Kürze in dem „Gedankengange" dargelegt und in diesem zugleich auf die wesentlichsten Punkte hingewiesen, aus denen sich der historische Hintergrund ergiebt. Der Nachweis für die Abfassungszeit ist jeder einzelnen Rede beigefügt worden, so daß jeder, selbst der des Hebräischen unkundige Leser die Gründe zu prüfen und zu beurteilen leicht imstande ist.

Auf die rezipierte Kapitelabteilung habe ich kein besonderes Gewicht legen können, da diese bekanntlich nicht über das 13. Jahrhundert hinausgeht; sie ist christlichen Ursprungs und wurde erst später von den Juden angenommen (vgl. Prideaux, Dresden 1721 T. I, lib. 5, S. 428ff; de Wette, Einl. 8. A. § 107g); sie ist oft ganz mechanisch und entspricht nicht dem Inhalte. Mehrmals gehören zwei oder drei Kapitel zu einer Rede, und umgekehrt fangen einige Male

neue Reden mitten im Kapitel an. Die von Rückert und anderen Exegeten angenommene Dreiteilung in je 9 Kapitel nach den Stichversen 48, 22 und 57, 21 — mögen diese vom Verfasser oder vom Sammler herrühren — ist an sich schon unrichtig, wenn der Inhalt in Betracht kommt, und bei der historischen Erklärung, nach welcher die Reden aus den Zeitereignissen hervorgehen, ist eine Abteilung in eine bestimmte Zahl von Abschnitten und Kapiteln kaum denkbar.

Einer Beweisführung, daß Jesaia c. 40—66 dem Zeitalter des Cyrus angehöre, glaubte der Verfasser überhoben zu sein, da die hierfür von den bedeutendsten Exegeten, namentlich von Gesenius, Knobel und Dillmann ausgeführten Gründe und Beweise unwiderlegbar erscheinen. Auch von konservativer Seite wird dieser Annahme gerade nicht widerstritten, wie man aus des seligen Kirchenrats Delitzsch „Messianische Weissagungen" ersehen kann. Die historische Erklärung setzt diese Annahme voraus.

Mit der historischen Erklärung dürften sich zugleich die Bedenken und Einwendungen erledigen, welche gegen die Annahme eines und desselben Verfassers für sämtliche Reden erhoben worden sind. Daß aber der Verfasser ältere Prophetien für seinen Zweck benutzt hat, ist an den betreffenden Stellen zugegeben worden. Dieses erhöht ihn nur in unserer Verehrung; es beweist, wie sehr es ihm nur um die Sache zu thun war, und wie wenig ihm daran lag, neu und originell in seinem Vortrage zu erscheinen. In seinem Eifer für Gott und sein Volk nur dem Drange seines Herzens folgend, ist er bemüht, den ihn erfüllenden Gedanken und Gefühlen den treffendsten Ausdruck zu geben, und wo er diesen bei früheren Propheten, die ihm für glaub- und ehrwürdig galten, vorfand, gebrauchte er ihn gern. Um Selbstruhm war es ihm nicht zu thun; er hat seinen Namen nicht einmal genannt, und wie selten spricht er von sich selbst, und stets nur zur Bewährung seiner Weissagung. Bedenkt man ferner, daß nach der historischen Erklärung die Reden sich über einen Zeitraum von mehr als dreißig

Jahren erstrecken, so wird man manche Ungleichheit des Stils und eine gewisse Abnahme des poetischen Schwunges in den letzten Reden, die sicherlich dem Greisenalter angehören, erklärlich finden. Dieselbe Gesinnung und derselbe Charakter ist jedenfalls überall wieder zu erkennen; man vergleiche die Charakteristik des Propheten am Schlusse des Buches.

In der Übersetzung der Keilinschriften glaubte ich Schrader, Sayce, Tiele und Hommel, wo diese im Wesentlichen übereinstimmen, ohne Bedenken folgen zu können, wo Differenzen vorkommen, bin ich vorzüglich Schrader gefolgt, der als der letzte Übersetzer seine Vorgänger zu benutzen und zu beurteilen imstande war. Auch für die historische Abhandlung desselben Gelehrten, der ich bis auf einige Punkte nur zustimmen konnte, bin ich demselben vielen Dank schuldig. Zu besonderem Danke hat mich Herr Professor van Hoonacker in Löwen durch die freundliche Übersendung seiner vorzüglichen Monographie Zorobabel et le second temple verpflichtet, da er mich einer weiteren Auseinandersetzung mit den französischen Gelehrten Havet, M. Imbert, du Saulcy, Renan überhoben hat; ich kann ihm in der Widerlegung derselben nur beistimmen; von der Richtigkeit seiner scharfsinnigen Erklärung der in Frage kommenden Stellen in Haggai und Sacharia konnte ich mich jedoch nicht überzeugen. Die Lösung der fraglichen Widersprüche ist viel einfacher, wie in der Einleitung IV dargelegt worden ist.

So sehr ich auch in der Auffassung der Jesianischen Reden und der Bedeutung des „Knecht Gottes" von allen meinen Vorgängern und selbst von dem von mir so hochgeschätzten Professor Dillmann und meinem heimgegangenen Freunde Kirchenrat Delitzsch, in einigen historischen Punkten auch von B. Stade abweichen mußte, so kann ich doch meinen Dank gegen dieselben nicht verschweigen, da nur auf Grund ihrer Forschungen die meinige fortschreiten konnte. —

Mein Bestreben, dieses Buch auch weiteren Kreisen der Gebildeten zugänglich zu machen, möge es entschuldigen, wenn die Dar-

stellung ausführlicher, als es sonst in gelehrten Werken üblich ist, erscheinen sollte; auch manche Wiederholung statt Rückweisung hat denselben Zweck; für die Orientierung dürfte die Übersicht des Inhalts ausreichen.

Möge dieses Buch zum Verständnis des großen ungenannten Propheten und zur Erkenntnis des wahren „Knecht Gottes“ beitragen.

Marburg an der Lahn.

Der Verfasser.

Übersicht des Inhalts.

Einleitung.

vergleichen. Die Abtrünnigen sollten sich bekehren; Cyrus werde Gottes Ratschluß ausführen. S. 52—54

Abfassungszeit: Mai—Juni 538 v. Chr.

c. 47. Siebente Rede. Babels Sturz wird verspottet. — die Stadt war vom Gobryas ohne allen Kampf eingenommen. Die Weissagung von der Zerstörung Babels erfüllte sich erst unter Darius, Xerxes u. a. in späterer Zeit. — S. 54—56

Abfassungszeit: Juli 538 v. Chr.

c. 48. Achte Rede. Die Schwachgläubigen werden vermahnt: Cyrus werde Gottes Absicht an Babylon ausführen; sie sollten nur aus Babylon fliehen. – Die Babylonier hatten keine Macht mehr, dieselben zu verfolgen; denn Gobryas hatte die Stadt besetzt, aber die alten Zustände der Exulanten waren unverändert geblieben — S. 57—60

Abfassungszeit: Juli — August 538 v. Chr.

c. 49. 50. Neunte Rede. Der Knecht Gottes kündigt sich selbst an als das Heil Israels und Licht der Völker. Mit seinem Erscheinen wird Zion verherrlicht, die Zerstreuten gesammelt, die Geknechteten befreit werden. Gott hat sein Volk nicht vergessen; es wird in Ehren wieder heimgeführt und seinen Bedrängern entrissen werden. Der Prophet weissagt, was Gott ihm eingegeben und achtet auf den Spott und die Mißhandlungen der Ungläubigen nicht. — Der Druck der babylonischen Zwingherren war seit der Einnahme Babylons noch härter geworden; die gläubigen Exulanten verzweifelten an ihrer Erlösung, die ungläubigen verhöhnten den Propheten. — S. 60—65

Abfassungszeit: September — Oktober 538 v. Chr.

c. 51. Zehnte Rede. Die gläubigen Exulanten werden mit einem Rückblick auf den Segen ihres Stammvaters Abraham getröstet; ihr Heil stehe bevor. Dem Propheten wird auf sein Gebet die Verheißung der nahen Rettung zuteil. Jerusalem soll sich aus dem schweren Kummer über die Leiden seiner Söhne erheben. — Die grausame Bedrückung der Exulanten war um diese Zeit aufs Höchste gestiegen. — S. 65—67

Abfassungszeit: etwa Oktober 538 v. Chr.

c. 52, 1—12. Elfte Rede. Eine Freudensbotschaft an Jerusalem. Die Gewaltherrschaft der fremden Völker hat ihr Ende erreicht. Die Heilsboten verkünden bereits die Erlösung Israels und Jahwe's sich offenbarende Macht, unter dessen Geleit sie in aller Sicherheit aus Babylon fortziehen könnten. — Cyrus hatte das Edikt für die Befreiung der Exulanten erlassen und denselben auch die heiligen Geräte übergeben. — S. 67—69

Abfassungszeit: Dezember — Januar 538/7 v. Chr.

Die Bedeutung des „Knecht Gottes".

Der Ehrenname „Knecht Gottes" wird nicht blos dem Volke Israel, sondern auch anderen Personen beigelegt; ebenso die Prädikate „auserwählt", „berufen",

„im Schatten geborgen"; sie geben daher keinen Beweis für die Identität der Person. S. 70—73

1. Die Annahme, daß in den drei Abschnitten (c. 42. 49. 53) der Knecht Gottes das Volk Israel in seiner gesamten Wirklichkeit bedeute, ist unhaltbar:
   a. Weil das Volk Israel vom Propheten wiederholentlich in jeder Beziehung sündhaft genannt wird, dem Gott nur aus Gnaden verzeiht; auf das Volk passen die Prädikate des Knechtes Gottes in den drei Abschnitten nicht. S. 73—75
   b. Es entspricht nicht den alttestamentlichen Anschauungen und Weissagungen, daß das Volk Israel als Knecht Gottes für andere heidnische Völker büßen sollte. S. 75—76

2. Die Annahme, daß der Knecht Gottes Israel nach seiner idealen Bestimmung bezeichne, ist eine der alttestamentlichen Anschauung fernliegende Abstraktion. Es läßt sich ferner keine Zeit denken, in welcher es für die Sünden anderer büßen sollte, weder vor noch nach Erfüllung seiner Bestimmung; auch müßte dennoch eine Teilung im Volke selbst zwischen den die Idee erfüllenden und den noch nicht dieselbe erfüllenden angenommen werden. Die von Dillmann tiefer gefaßte Idee des Knechtes ist unhaltbar. S. 76—80

3. Ebenso unhaltbar ist die Annahme, daß der Knecht Gottes in den drei Abschnitten den frommen, theokratischen Teil bedeute.
   a. Weil in den meisten Reden, welche an die Gesamtheit des Volkes mit Einschluß des sündhaften Teils gerichtet sind, dasselbe trotzdem der Knecht Gottes genannt wird, dagegen wo die Rede gerade an den theokratischen Teil sich wendet, fehlt jede Andeutung, daß derselbe für den sündhaften leiden sollte. S. 80—86
   b. Die Prädikate des Knechtes in den drei Abschnitten passen für eine Mehrheit von Personen nicht; auch war der sogenannte theokratische Kern thatsächlich nicht der leidende. S. 86—87
   c. Der Prophet spricht vom Knechte als von einer von ihm verschiedenen Person; er würde sich demnach selbst vom theokratischen Teil ausschließen. S. 87—88
   d. Auch grammatisch sprachliche Gründe widerstreiten der Annahme einer Mehrheit von Personen. S. 88

4. Auch den Prophetenstand kann aus gleichen Gründen der Knecht nicht bezeichnen; S. 88—89

5. auch keine geschichtlich bekannte Person, weil keine der Schilderung des Knechtes entspricht. S. 89

6. Es kann der Knecht nur eine Einzelpersönlichkeit sein und zwar der von den früheren Propheten bereits verheißene Erlöser, welcher hier in einer höheren Gestalt erscheint. Die Gründe hierfür sind:

Einleitung.

I.

Wie im ersten Teil des Jesaia das Verständnis der Reden des Propheten durch Auffindung von assyrischen Keilinschriften vielfach gefördert und aufgeklärt worden ist, so hat man auch die Reden des zweiten Teils, des sogenannten Deutero=Jesaia, in entsprechender Weise auf historischem Grunde zu erklären versucht. So lange jedoch die geschichtlichen Quellen und Hilfsmittel für eine Klarstellung der betreffenden zeitgeschichtlichen Ereignisse als unzureichend und widerspruchsvoll sich erwiesen, konnten auch die Versuche, einen Zusammenhang der einzelnen Reden mit den Zeitereignissen nachzuweisen, keinen befriedigenden Erfolg haben. Erst die vor etwa fünfzehn Jahren aufgefundenen babylonischen Keilinschriften bieten eine ausreichende Grundlage sowohl für die Geschichte des Cyrus in Beziehung auf dessen Einnahme der Stadt Babylon und die Freigebung der Judäer, als auch für die Beleuchtung des Zusammenhanges der Jesaianischen Reden mit dem Verlauf der gleichzeitigen Begebenheiten. Daß diese Keilinschriften von babylonischen Priestern in ihrem eigenen Interesse angefertigt worden wären und der Glaubwürdigkeit entbehrten, ist eine Annahme ohne alle Begründung und beruht vorzüglich auf Mißverständnis der Stellen Esra 1, 2 ff.; II Chron. 36, 22 und auf der Voraussetzung, daß Cyrus eine Monotheist gewesen sei. Dieses ist nun einmal nicht der Fall; Cyrus war ein Polytheist wie die Babylonier selbst. Die Religionslehre des Zoroaster (Zarathustra) fand erst unter der Regierung des Darius Hystaspis im persischen Reiche Verbreitung und Anerkennung als Staatsreligion. Die scheinbaren Differenzen mit den biblischen Berichten lassen sich leicht ausgleichen; letztere werden sogar, wie wir sehen werden, durch die keilinschriftlichen Dokumente bestätigt und ergänzt.

Schon die vielfachen Widersprüche, welche uns in den Reden entgegentreten, die zusammenhanglosen und schroffen Übergänge und die vielfachen Wiederholungen in denselben lassen deutlich erkennen, daß die Reden in langen Zwischenräumen im Verlauf der wechselnden Ereignisse abgefaßt worden sind; sie wurden einzeln zu verschiedenen Zeiten, wie die Lage und die Verhältnisse sie hervorriefen, geschrieben und wahrscheinlich in den Versammlungen der Volksgenossen vorgelesen und verbreitet, ähnlich wie die Briefe des Jeremia und der Apostel in der späteren Zeit. Da der Verfasser sich nicht genannt hatte, so wurden in der späteren Zeit diese Reden wegen ihrer Ähnlichkeit in Anschauung, Geist und Charakter mit denen des älteren Jesaia und wohl auch wegen der gleichen Verse, Ausdrücke und Wendungen[1]) einem und demselben Verfasser zugeschrieben. Wenn auch die Grundanschauung des jüngeren Verfassers, sein unerschütterlicher Glaube und sein Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen und Eingebungen, die innige Liebe zu seinem Volke und die feste Überzeugung von dessen hohem Berufe für die Stiftung eines Gottesreichs sich immer gleich blieben und die Identität desselben Verfassers erweisen[2]), so läßt sich doch der Einfluß der wechselnden Zeitereignisse, je nachdem sie den Wünschen und Erwartungen entsprechend oder gegen dieselben verliefen, an der Verschiedenheit des Inhalts und des Tones leicht erkennen.

Von den vielen Widersprüchen in den Reden, welche nach den bisherigen Erklärungen ungelöst erscheinen, wollen wir hier nur einige allgemeiner Art anführen. Zuerst in Beziehung auf die Person des Cyrus selbst. In c. 41, 25 lesen wir: „Ich (Jahwe) habe ihn (Cyrus) vom Norden her erweckt und er kam (unrichtig: daß der komme); vom Aufgang der Sonne her wird er meinen Namen anrufen“. Mit dem Ausdruck קרא בשם יה׳ wird stets die Bedeutung: anbeten, verkündigen den Namen J.'s verbunden, so Genes. 4, 26; 12, 8; Ps. 79, 6; 105, 1; Jes. 12, 7; 64, 6 u. v. a., und so wird auch hier jeder unbefangene Leser unzweideutig ausgesprochen finden, daß Cyrus ein Verehrer J.'s war oder werden würde. Hiermit steht im

---

1) Vgl. c. 35, 10 mit 51, 11; c. 11, 6—8 mit 65, 25; c. 34, 8 mit 63, 4; c. 1, 13 mit 66, 3; c. 1, 15 mit 59, 2; c. 1, 18 mit 41, 1; c. 1, 19 mit 55, 2; c. 1, 20 mit 40, 5 und 58, 14; c. 13, 14 mit 47, 15; c. 11, 12 mit 49, 22; c. 29, 9 mit 51, 21 und andere Stellen, auf welche wir später zurückkommen.

2) Vgl. die Charakteristik am Schlusse des Buches.

offenbaren Widerspruch, daß von demselben Cyrus gesagt wird c. 45, 4. 5: „Ich (Jahwe) zeichne dich (Cyrus) mit Ehrennamen aus, ohne daß du mich kanntest“. Der letzte Ausdruck wird am Schluß der beiden Verse wiederholt, ein Beweis, daß ein besonderer Nachdruck auf denselben gelegt wird. Alle künstlichen Versuche, die beiden Stellen auszugleichen (vgl. Dillmann, Comm. S. 383) sind ebenso unbefriedigend als unnötig; sie sind aber durch den Verlauf der Ereignisse leicht zu erklären. Derselbe Cyrus wird bald der Gesalbte (45, 1), der Hirt J.'s (44, 28), bald aber auch der Stoßvogel, der Mann (für die Ausführung) seines Ratschlusses (46, 11), d. h. sein Werkzeug, dann wieder derjenige, welchen Gott liebte (48, 14), genannt, verschiedene Benennungen, welche, wie wir sehen werden, mit den geschichtlichen Vorgängen in engem Zusammenhange stehen. Wie ließe sich denn ferner erklären, daß vom c. 49 ab der Name des Cyrus nicht mehr vorkommt, und auf seine Person wie auch auf Babylon nicht die geringste Beziehung sich findet, da doch nach der Annahme der meisten Exegeten sämtliche Reden bis c. 65 vor der Einnahme Babylons abgefaßt sein sollten? Nur auf historischem Grunde läßt sich dieses alles erklären.

Ein anderer Widerspruch, der von den Exegeten wenig beachtet worden ist, zeigt sich in der verschiedenen Art der Aufforderung des Propheten, daß die Exulanten Babylon verlassen sollten. In c. 48, 20 heißt es: „Ziehet aus Babel fort, fliehet vor den Chaldäern“; dagegen wird c. 52, 11. 12 ausdrücklich gesagt, daß sie nicht fliehend aus Babylon fortziehen sollten, weil dieses nicht nötig sei.

Wie wenig befriedigend sind ferner die Widersprüche gelöst worden, welche in der Charakterzeichnung des Knechtes J.'s sich finden, der bald als eine Einzelpersönlichkeit erscheint, bald als das ganze Volk Israel, bald als der bessere Teil desselben, bald als der reine sündenlose, bald als der sündhafte, dem Gott aus Gnaden und um Seines Namens willen verzeiht, bald als der, welcher für die Sünden anderer leidet. Es ist wunderbar, in welche künstliche Erklärung dieser Schwierigkeiten man geraten ist und wohl auch geraten mußte, weil der historische Boden fehlte. Wir werden in einer besonderen Abhandlung (vgl. c. 53) die Lösung dieses Problems auf geschichtlicher Grundlage zu lösen versuchen; über die historische Lösung anderer Widersprüche vgl. c. 47, 3; 49, 24. 25; 56, 10; 65, 8 u. a.

Wie wären ferner die schroffen Übergänge in den Reden zu erklären, besonders der Übergang von der Stimmung der größten Freude zu dem tiefernsten Tone in der Schilderung des Knechtes Gottes, so von c. 41 zu 42, von c. 48 zu 49, von c. 52, 12 zu c. 53, wenn hier „eine in sich zusammenhängende, nach sachlichen Gesichtspunkten gegliederte Schrift vorläge“ (vgl. Dillm. S. 361); ebenso wenig wären die Übergänge in c. 55. 56. 57. 63. 64. 65 u. a. zu erklären. Es liegen vielmehr überall wichtige eingreifende Ereignisse zugrunde, welche für den Inhalt und den Ton bestimmend sind und je nach der Verschiedenheit ihres Verlaufs auch die entsprechende Stimmung im Ausdruck erkennen lassen. Da aber die Reden, wie wir sehen werden, einen Zeitraum von fast 25 bis 30 Jahren umfassen, und oft eine Zeit von mehreren Jahren zwischen den einzelnen liegt, so sind die vielfachen Wiederholungen in den Reden, da diese insgesamt auf dasselbe Ziel hinausgehen, ganz naturgemäß; bei der Annahme einer sachlichen Anordnung müßte man fast mit Gesenius solche Wiederholungen als eine Art Manier des Verfassers erklären. Außerdem finden viele ungelöste Schwierigkeiten in den einzelnen Stellen erst in historischer Auffassung ihre Erklärung. Die Beweise und Anhaltspunkte für die Abfassungszeit haben wir bei den einzelnen Reden dargelegt. Damit jedoch nicht die Darstellung derselben durch weitläufige geschichtliche Untersuchungen unterbrochen werde, schien es angemessen, die Hauptresultate, welche sich aus den babylonischen Keilinschriften ergeben, voranzustellen und nur die Besonderheiten in den betreffenden Stellen auszuführen.

II.

Die historischen Ergebnisse aus den babylonischen keilinschriftlichen Thondokumenten.

In Betracht kommen hier nur die drei von Rassam aufgefundenen Thondokumente mit Keilinschriften, welche von G. Pinches (in Transact. Soc. Bibl. Arch. VII. 1882 p. 139 ff) und von H. Rawlinson (im Journ. R. Asiat. Soc. N. S. XII. 1880 p. 84 ff.) veröffentlicht und übersetzt, und von Eberhard Schrader (in der Keilinschriftlichen Bibliothek Bd. III. Abt. 2. Berlin 1890) ins Deutsche übertragen und zugleich verbessert und ergänzt worden sind. Vgl. A. H. Sayce, Alte

Denkmäler, Leipzig, S. 178—189; Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, Gotha 1886, II. S. 478 ff.; Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1885; Eduard Meyer, Geschichte des Altertums Bd. I. § 501 ff.; Nöldeke, zur Geschichte der Perser, Leipzig 1874, S. 14 ff.; B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, T. II. Berlin 1888.

Das erste Dokument (Schrader 81), ein großer Cylinder aus Abû Habba (Sippar), enthält einen Bericht des Nabonid, des letzten Königs von Babylon (555—538 v. Chr.) von der Wiederherstellung des Tempels des Mondgottes Sin zu Haran und des Sonnengottes und der Anunit in Sepharwaim.

Das zweite Dokument (Schrader S. 121), der sogenannte Thoncylinder des Cyrus, weil er wahrscheinlich auf dessen Befehl angefertigt worden war, berichtet, daß die Götter auf Nabonid erzürnt gewesen seien, weil dieser ihre Bildnisse aus den Tempeln mehrerer Städte nach Babylon gebracht hatte, daß daher Merodach, der Herr der Götter, dem Cyrus einen Heereszug gegen Babylon anbefohlen und diese Stadt in seine Gewalt gegeben habe. Dieser Heereszug wird ausführlich erzählt. Zum Schluß folgt ein Gebet des Cyrus um die Gunst der Götter, insbesondere des Merodach, Bel und Nebo.

Das dritte Dokument (Schrader S. 129), eine annalistische Nabonid-Cyrus-Chronik, meldet die jährlichen Ereignisse während der Regierungszeit des Nabonid. Das Dokument ist bis zum 6. und nach dem 11. Jahre verstümmelt und erst am Schlusse (im 17. Jahre), wo die Einnahme Babylons erzählt wird, wieder lesbar.

Ergebnisse. 1) Das erste Thondokument des Nabonid bestätigt die Angabe des Herodot, daß Cyrus den Astyages besiegt und gefangen genommen habe. Es wird wörtlich daselbst gelesen (Schrader S. 99): .... „Cyrus, der König von Anšan, sein (des Merodach) kleiner (junger) Vasall, zerstreute mit seinen geringen Truppen die ausgedehnten Mandu[1]) (Meder), nahm den Astyages, den König der Meder, gefangen und brachte ihn gebunden in sein Land". Dieser Bericht wiederholt sich in einem Bruchstücke der Nabonid-Cyrus-Chronik,

1) Umman-Mandu, Manda oder Madâ, „Scythen" (Schrader), „Barbaren" (Sayce) entspricht dem hebräischen מָּרִי = מַנְדִּי mit Ersatzdehnung für das ausgefallene Nun = Medien, auch Meder (Jes. 13, 17; 21, 2); vgl. הֹדּוּ = Hi(u)ndu mit Assimilation des Nun.

nach welchem der Angriff vom Mederkönig ausging (Schrader S. 129): „Des Istumigu (Astyages) Truppen revoltierten gegen ihn, er wurde gefangen und dem Cyrus" (überliefert). . . . (S. 131): „Cyrus (zog) gegen Agamtânu (Ekbatana), die Königstadt. Das Silber, Gold ... von Ekbatana brachte er nach Anšan". Dieses geschah im 6. Jahre der Regierung des Nabonid, demnach um das Jahr 550/49 v. Chr.

Der Bericht des Xenophon in der Cyropädie über das freundschaftliche Verhältnis zwischen Cyrus und seinem Großvater Astyages erweist sich als eine Erdichtung, indem es dem Xenophon darum zu thun war, im Cyrus einen Musterfürsten darzustellen, nicht wie er in Wirklichkeit war, sondern wie er nach sokratisch-xenophontischen Grundsätzen hätte sein müssen, wie dieses bereits von der ältesten bis auf die neueste Zeit anerkannt worden ist (vgl. Hertlein, Cyropädie Einl. S. 1—4; Ad. Bauer, Kyrossage, Wiener Akad. der Wissensch. 1882). Als solcher Fürst durfte er niemals einen Krieg anfangen, sondern er mußte stets zu einem solchen herausgefordert werden. Dieses wird in erdichteter Weise in allen Kriegen des Cyrus künstlich in der Cyropädie durchgeführt, sodaß Cyrus nach Beendigung derselben sich ruhmen konnte (VII. c. 5. 77 u. a.): „Die Götter, glauben wir, mußten auf unserer Seite stehen; denn wir besitzen nichts mit Unrecht und durch Hinterlist, sondern wir haben (nur) die uns widerfahrnen Nachstellungen gerächt". Hierzu würde die Entthronung des eigenen Großvaters nicht gepaßt haben. Daher mußte die geschichtliche Thatsache ins Gegenteil umgeändert werden. Wir müssen jedoch auf die Geschichtserdichtungen des Xenophon noch weiter eingehen, weil eine falsche Erklärung (K n o b e l's) des Propheten Jesaia auf dieselbe sich stützt.

2) Auch der Bericht des Xenophon, daß der Feldzug des Cyrus von Anfang an gegen die Assyrier[1]) (Babylonier) gerichtet gewesen sei (vgl. I. 5, 2 ff.), daß er diese in mehreren Schlachten besiegt (III. 3, 28 ff.; IV. 2, 27 f.), daß er erst im Verfolg dieses Krieges die

1) Mit dem Namen Assyrier bezeichnen die alten Schriftsteller zugleich auch die Babylonier, welche seit dem Untergange des Assyrischen Reiches und der Zerstörung Ninive's (606 v. Chr.) unter Nabopolassar unabhängig wurden und unter Nebukhadnezar (604—561) sich des Assyrischen Reiches bemächtigten. Seit dieser Zeit war Babylon die Hauptstadt des Babylonisch-Assyrischen Reiches. Die Sprache und die Kultur der Assyrier blieb jedoch vorherrschend und so auch der Name dieses Volkes.

Armenier, Hyrkanier, Saken, Kardusier u. a. teils unterworfen, teils mit seinem Heere verbunden habe, daß er bis Babylon vorgedrungen gewesen sei, dann aber eine Abschwenkung gegen Krösus unternommen (V. 3, 5 ff.) und erst nach Besiegung dieses Königs die Stadt Babylon belagert und eingenommen habe (VII. 5, 1 ff.) — diese ganze Darstellung des Xenophon, welcher den Feldzug des Cyrus nach seinen eigenen ethischen und strategischen Ideen sich vollziehen läßt und mit edlen Thaten und schönen Reden des Cyrus ausschmückt, während dagegen der junge König der Babylonier als ein abscheulicher Tyrann dargestellt wird — dieses alles erweist sich nach den Inschriften der Thondokumente, an deren Glaubwürdigkeit zu zweifeln nicht der geringste Grund vorliegt, teils als unrichtig, teils als erdichtet.

Als erdichtet erweist sich Xenophons Bericht, daß Cyrus vom Anfang an den Feldzug gegen die Assyrier unternommen habe. Vom strategischen Standpunkte aus mußte dem Xenophon ein solcher Feldzug geboten erscheinen. Denn die Assyrier (Babylonier) waren die nächsten Nachbarn der Perser, außerdem das mächtigste Volk in ganz Asien seit Nebukhadnezars Regierung; wie hätte Cyrus nach Norden und Westen vorzudringen wagen können, wenn er die Assyrier im Rücken unbesiegt gelassen hätte [1]). Allein aus dem zuerst genannten Thondokument des Nabonid erfahren wir, daß zwischen den Babyloniern und dem neuentstehenden persischen Reiche, wenn auch kein Freundschaftsbündnis, so doch jedenfalls ein freundschaftliches Verhältnis bestanden habe. Denn in diesem wird berichtet, daß, als die Meder Haran erobert und den Tempel des Mondgottes Sin zerstört hatten, Nabonid nicht gewagt hatte, den Frevel gegen diese Gottheit abzuwehren oder zu rächen. Erst nach drei Jahren erfährt Nabonid in einem Traumgesicht von seinem Gotte Merodach, daß die Meder vom Cyrus, dem jungen Vasall (nach Hommel „dem geringen Knechte") dieses Gottes, besiegt worden wären, und daß jetzt kein Hindernis im Wege stünde, den Tempel des Sin wiederherzustellen (Schrader S. 99). Nabonid konnte bei seiner abergläubischen Verehrung der Götter, welche uns in den Thondokumenten überall entgegentritt, in Cyrus nur den Rächer

1) Noch Duncker (Geschichte d. Altertums Bd. IV. 5. Aufl. S. 350 Note), welcher keineswegs dem Xenophon folgt, sieht sich zu der Bemerkung genötigt: „Ebenso wenig ist es aufzuhellen, warum Nabonid dem Cyrus so lange Zeit zum Angriff gelassen?" — Duncker waren die Thondokumente noch unbekannt.

der beleidigten Gottheit erkennen, so daß er ihn aus diesem Grunde den Vasallen (resp. Knecht) des Merodach nannte und dessen Feldzug gegen die Meder als von diesem Gotte angeordnet bezeichnete. Auch aus politischen Gründen konnte Nabonid dem Cyrus, dem Besieger der Meder, nur freundschaftlich gesinnt sein, da diese offenbar gegen seinen Willen Haran erobert hatten und als Besieger der Assyrier und Zerstörer Ninive's auf das ganze ehemalige assyrische Reich, zu welchem auch Babylonien und seine Provinzen gehörten, leicht Anspruch erheben konnten, vielleicht unter der Regierung des unkriegerischen Nabonid schon erhoben hatten. So konnte dieser den Cyrus nur als einen willkommenen Bundesgenossen ansehen. Cyrus selbst aber mochte mit dem immer noch mächtigen babylonischen Reiche nicht einen Krieg anfangen, bevor er die Völker im Norden und Westen besiegt und mit sich vereinigt hatte. Erst nach Besiegung des Krösus und der Völkerschaften im Osten, Norden und in Kleinasien fühlte er sich stark genug, um auch gegen das babylonische Reich den Feldzug zu beginnen. Die Angabe des Herodot (I. 77), daß Nabonid (Labynet) mit Krösus, als dieser sich zum Krieg gegen Cyrus rüstete, ein Bündnis geschlossen habe, scheint durchaus zweifelhaft, weil gerade der Grund, welcher nach Herodot's Bericht den Krösus für den Krieg bestimmte, für den Nabonid ein Grund dagegen sein mußte. Krösus wollte den mit ihm verschwägerten und befreundeten Astyages rächen, während Nabonid die Besiegung des Astyages und der Meder, wie wir oben gesehen, mit Freuden wahrnahm. Jedenfalls hat eine thatsächliche Beteiligung der Babylonier an diesem Kampfe nicht stattgefunden, sodaß Cyrus von diesem Bündnisse vielleicht gar nichts erfuhr oder es absichtlich ignorierte, weil er die damalige Zeit noch nicht für einen Krieg gegen Babylonien für geeignet hielt. Daß Nabonid nach Besiegung des Krösus alles gethan hat, um Cyrus freundlich zu stimmen, läßt sich bei dem schwachen und unkriegerischen Charakter desselben leicht voraussetzen. So hat denn Cyrus den Krieg erst um das Jahr 539/38 v. Chr. begonnen.

Hierzu stimmt der anderweitige Bericht des Herodot (I. 188) und des Berosus[1]): *οὔσης τῆς βασιλείας αὐτοῦ Ναβονίδου ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ἔτει, προσεληλυθὼς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος*

1) Fragment. 14. ed. Mueller. — Fabricii bibl. Graec. Vol. XIV. p. 201. Vgl. Duncker a. a. O. S. 350.

μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ καταστρεψάμενος τὴν Ἀσίαν πᾶσαν (tota Asia reliqua subacta) *ὥρμησεν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας.* — Da nun Nabonid um das Jahr 555 v. Chr. zur Regierung gelangte, so nahm dieselbe und zugleich das babylonische Reich ihr Ende i. J. 538 v. Chr.

3) Wenn wir auch im Berichte des Xenophon über die Einzelheiten des zwischen Cyrus und den Assyriern geführten Krieges, von der genauen Angabe der Heeresabteilungen, den Namen der einzelnen Anführer, den ausführlichen Schilderungen vom Verlaufe der einzelnen Schlachten und Kämpfe, von den vielen und schönen Reden absehen, weil dieses alles offenbar erdichtet ist, so muß doch die vom Xenophon erzählte geschichtliche Thatsache, daß der alte assyrische König, welchen er übrigens niemals mit Namen nennt, in einer der ersten Schlachten gefallen sei, und daß sein unwürdiger Sohn[1]) die Regierung übernommen habe (IV. 6. 2), als dem Berichte des annalistischen Thondokuments widersprechend erwähnt werden. Denn soweit nur die Bruchstücke desselben lesbar sind, vom 6. bis zum 11. Regierungsjahre des Nabonid, wird stets in jedem Jahre vom Aufenthalt des Königs und des Sohnes berichtet: „Der König war in der Stadt Tema (andere lesen Tima), der Sohn des Königs, die Hauptleute, die Soldaten in Akkad (Nordbabylonien)“ (Schrader S. 131. 133). Demnach befand sich der Sohn des Königs bis zum 11. Regierungsjahr des Nabonid beim Heere, also bis zum Jahre 544 v. Chr.; der König selbst aber, den Xenophon gleich in einer der ersten Schlachten fallen läßt, war nach der Schlacht vor der Einnahme Babylons, wie dasselbe Thondokument berichtet, in diese Stadt geflohen und vom Gobryas gefangen genommen; vgl. S. 10.

Man ersieht hieraus, daß auch die von Xenophon als geschichtlich berichteten Thatsachen, wie der Tod des babylonischen Königs in der Schlacht und der Übertritt des Statthalters Gobryas zum Cyrus infolge der Grausamkeit des Königssohnes (IV. 6, 1—7) reine Erdichtungen sind.

4) Auch der Bericht des Herodot (I. 191) und ebenso des Xenophon (VII. 5, 3—31), daß die Einnahme Babylons durch Ableitung

---

1) In den Thondokumenten wird er Belsazar genannt (Schrader S. 83 unten, S. 89 Z. 6, S. 97 Z. 4; vgl. Tiele S. 476 Note 1).

des Euphrat, und zwar nach Xenophon unter Niedermetzelung aller Widerstehenden, erfolgt wäre, erweist sich aus den Thondokumenten als unrichtig. Denn in diesen wird wiederholentlich berichtet, daß Cyrus ohne Kampf und im Frieden in Babylon eingezogen sei. Auf die Ableitung des Euphrat findet sich nirgends eine Andeutung. Im Gegenteil, die Perser hätten nicht so schnell in den Besitz der Stadt gelangen können, wenn eine Ableitung des Flusses vorher hätte vorgenommen werden müssen. Es scheint bei Herodot und Xenophon eine Verwechselung mit einer älteren Sage von der Königin (?) Nitokris (vgl. Herodot I. 185; Tiele S. 423) zugrunde zu liegen. Ableitungen von Flüssen dürfte wohl Cyrus auf seinen weiten Feldzügen durch Asien mehrmals ausgeführt haben. Schon Krösus soll den Halys abgeleitet haben (vgl. Herodot I. 75 Schluß und c. 205). Ebenso mußte Cyrus den einen oder anderen Arm oder Kanal des Euphrat bei seinem Vordringen gegen Babylon abgeleitet oder überbrückt haben. Auf ersteres scheinen sich auch die Worte des Propheten Jesaia zu beziehen (c. 44, 27): „Er spricht zur Wassertiefe: versiege, und deine Ströme will ich austrocknen".

Mit dem Berichte der Thondokumente stimmt auch der des Berosus in der Fortsetzung der oben angeführten Stellen. Nach diesem zog Nabonid, auf die Nachricht von der Annäherung des Cyrus, diesem mit Heeresmacht entgegen, wurde aber in der Schlacht besiegt und floh mit geringer Mannschaft nach Borsippa, woselbst er sich einschloß. Cyrus rückte zuerst gegen Babylon vor. Da ihm aber die Belagerung dieser Stadt zu schwierig schien, wandte er sich gegen Borsippa, um Nabonid in dieser Stadt zu belagern. Doch dieser hielt die Belagerung nicht aus, sondern ergab sich dem Cyrus, welcher ihn freundlich behandelte und ihm einen Wohnsitz in Karmanien anwies. Daselbst verblieb Nabonid bis zu seinem Tode. So ungefähr lautet der Bericht des Berosus; von einer Ableitung des Euphrat findet sich keine Andeutung.

Vergleicht man den Bericht des Berosus mit dem der annalistischen Nabonid-Cyrus-Chronik, so wird man darin keinen Widerspruch finden, daß nach letzterer die Schlacht für Nabonid verloren ging, weil die Truppen von Akkad sich gegen denselben empört hätten (Schrader S. 135), während Berosus von der verlornen Schlacht nur kurz berichtet ἡττηθεὶς τῇ μάχῃ, daß er in der Schlacht unterlegen, ohne die Ursache weiter anzugeben. Schon mehr weicht Berosus vom Thon-

dokument ab, daß er den Nabonid in Borsippa gefangen nehmen läßt, während nach dem Thondokument derselbe von Borsippa nach Babylon floh und daselbst erst gefangen genommen wurde (Schrader das.). Der Widerspruch aber, den man darin gefunden hat (vgl. Tiele S. 479), daß Berosus von einer Verweisung des Nabonid nach Karmanien berichtet, wohingegen nach dem Thondokument Nabonid noch im Jahre seiner Gefangennehmung starb, dieser Widerspruch löst sich nach Schrader's berichtigender Lesart und Übersetzung (S. 135 c. 23) von selbst, da an der betreffenden Stelle nicht vom Tode des Königs, sondern von dem der Königin die Rede ist. Übrigens war im neunten Jahre der Regierung des Nabonid die Mutter desselben gestorben (Schrader S. 131 c. 13), nicht seine Gemahlin.

So stimmen denn die Berichte der Thondokumente und des Berosus in allen wesentlichen Punkten überein; es ist höchst wahrscheinlich, daß Berosus, welchem als Priester des Bel in Babylon (um 260 v. Chr.) die Archive und Dokumente zu Gebote standen, seine babylonische Geschichte aus denselben geschöpft hat. Beide stimmen überein, daß Cyrus erst nach Unterwerfung von ganz Asien im 17. Jahre der Regierung des Nabonid, also im Jahre 538 v. Chr., den Krieg gegen Bablonien begonnen und beendigt habe.

Hiernach widerlegt sich von selbst die Annahme Knobel's, der in seinem Kommentar zu Jesaia (3. Aufl. S. 303 ff.), auf Xenophons Bericht sich stützend, die Jesaianischen Reden von c. 40—48 in die Zeit der Kriege des Cyrus mit den Babyloniern und den anderen asiatischen Völkern bis zum Vorrücken desselben gegen Babylon setzt, dagegen die Reden vom c. 49—65 nach der Zeit seines Abzuges aus der Nähe Babylons gegen Krösus Diese Annahme erweist sich als vollständig auf Irrtum beruhend, da Cyrus vor Besiegung des Krösus gar keinen Krieg gegen die Babylonier geführt hatte. Es sind außerdem noch viele andere Gründe, welche Knobel's Hypothese als unmöglich erscheinen lassen, wie wir bei der Nachweisung der Abfassungszeit der einzelnen Reden sehen werden.

5) In welchem Jahre die Besiegung des Krösus und die Auflösung des lydischen Reiches erfolgt sei, darüber herrscht große Meinungsverschiedenheit. Noch Duncker (Gesch. d. Altert., 4. Aufl., Bd. IV. S. 326 Note) glaubte aus Herodot ermitteln zu können, daß der Sturz des lydischen Reiches um das Jahr 549 v. Chr. erfolgt sei. „Denn", sagt er, „der Tempel von Delphi brannte 548

v. Chr. ab (Olymp. 58, 1; nach Pauſ. 10, 5. 13). Da aber Herodot bei der Sendung des Kröſus nach Delphi nach ſeinem Sturze den Tempel intakt beſtehen läßt, muß dieſelbe vor 548 erfolgt, mithin Kröſus dem Cyrus 549 erlegen ſein.“ Dieſe Schlußfolgerung beruht jedoch auf einer falſchen Vorausſetzung. Denn die vorausgeſetzte Sendung des Kröſus nach Delphi war offenbar eine Erdichtung des Herodot oder vielmehr der delphiſchen Prieſter, um das Anſehen der Orakel, trotz dem Nichteintreffen ihrer Vorausſagungen, zu wahren. Die Weihegeſchenke des Kröſus müſſen erſt nach dem Brande und der Wiederherſtellung des Tempels dahin geſchickt worden ſein; daher ſie noch zur Zeit des Herodot ſich teilweiſe daſelbſt befanden (vgl. Herodot I. 92: *ἐν Δελφοῖσι ἀσπὶς χρυσέη μεγάλη· ταῦτα μὲν καὶ ἔτι ἐς ἐμὲ ἦν περιεόντα*). Nach dem annaliſtiſchen Thondokument fällt die Beſiegung des Kröſus in das 9. Jahr der Regierung des Nabonid: „im Niſan (April) muſterte Cyrus ſeine Truppen; unterhalb Arbela’s überſchritt er den Tigris“ [1]) (Schrader S. 131 c. 15. 16), demnach 546 v. Chr. — Auch nach Herodot fand die entſcheidende Schlacht im Sommer ſtatt, dagegen die Einnahme von Sardes in dem darauf folgenden Winter (vgl. Herodot I. 77: *ἐνένωτο τὸν χειμῶνα παρεὶς ἅμα τῷ ἔαρι στρατεύειν ἐπὶ τοὺς Πέρσας*), demnach 546/5 v. Chr. — Hiermit ſtimmt auch die Zeitbeſtimmung bei Euſebius, thes. tempor. interpret. Hieronym.; vgl. Duncker a. a. O.

6) Aus den Thondokumenten ergiebt ſich, daß Cyrus kein Monotheiſt geweſen ſei (vgl. Sayce S. 183 ff.), daß er Jahwe nur als den iſraelitiſchen Nationalgott angeſehen, oder mit Merodach, den er als den Herrn der Götter verehrte, identifiziert habe. Der Name Jahwe kommt in den Thondokumenten nicht vor; dagegen erkennt man aus denſelben, daß Cyrus dieſelben Götter wie die Babylonier angebetet habe. Er rühmt ſich der Verehrung dieſer Götter, während er den Nabonid der Beleidigung derſelben beſchuldigt, welche auch aus dieſem Grunde ſeinen Sturz herbeigeführt hätten. So heißt es im Cyrus-Cylinder: „Die Götter von Sumir und Akkad, welche Nabonid zum Zorn des Herrn der Götter nach Suannali (Babylon) hingebracht hatte, ließ er (Cyrus) auf Befehl Marduk’s (des Merodach), des großen

1) Der Annahme von Ed. Meyer (Geſch. des Altert. Bd. I. § 502 S. 603 Note), daß dieſer Feldzug „auf die Kämpfe in den mediſchen Provinzen weſtlich vom Euphrat ſich beziehe“, fehlt jede nähere Begründung.

Gottes, im Frieden in ihren Plätzen wieder Wohnung nehmen. Mögen alle die Götter, die ich an ihre festen Plätze gebracht habe, täglich in der Güte ihres Herzens vor Bel und Nebo vermitteln, daß sie mir Länge der Tage gewähren" ... (Schrader S. 127; Sayce S. 184). Die Lehre des Zarathustra (Zoroaster) fand erst unter Darius Hystaspis im persischen Reiche Verbreitung und Anerkennung. Hiermit steht keineswegs der biblische Bericht im Widerspruch, daß Cyrus im Namen Jahwe's das Edikt für die Befreiung der Judäer erlassen habe (Esra 1, 2—4; II. Chronik 36, 23). Denn wie schon Bertheau richtig bemerkt (Komm. S. 20 ff.), haben wir im Buche Esra das Edikt des Cyrus nicht im Original, welches nur in persischer, assyrischer oder aramäischer Sprache abgefaßt sein konnte, sondern eine hebräische Übersetzung desselben von einem Israeliten[1]). Wenn nun Cyrus sein

1) Die Edikte der persischen Könige wurden gewöhnlich in drei Sprachen abgefaßt. Der erzählende Teil in Esra c. 1. 3. 4, 1—5 ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer aramäischen Quelle übertragen worden. Hierauf weisen die zahlreichen Aramäismen hin, welche in die hebräische Übertragung, selbst in die Konstruktionen übergegangen sind, wie der pleonastische Gebrauch des ăscher (c. 1, 2. 3. 4. 5) für das aramäische dî (c. 5, 2. 14. 15. 16; 6, 1. 5 (bis) 9. 12. 18), das pleonastische Suffixum in bejosdo (c. 3, 12); nur im Aramäischen kommen Ausdrücke vor wie gisbar (1, 8), machălaphim (1, 9) = Messer, rischjon (3, 7) = Erlaubnis, mebalahim (4, 4 nach dem ketib), sokhrim mit Samech, welches im Hebräischen eine ganz andere Bedeutung hat, worauf schon van Hoonacker (Zorobabel et le second temple. 1892. S. 104 f.) aufmerksam gemacht hat. Daß der Verfasser (der Chronist) seine Angaben aus dem aramäischen Bericht des c. 5, 14—16; 6, 3—5 kombiniert habe (Stade, Gesch. des Volkes Isr. II. S. 97 ff.), ist unwahrscheinlich. Wie käme denn der Chronist zu dem Bericht, daß Cyrus vermittelst des Schatzmeisters Mithridat die heiligen Geräte dem Scheschbassar übergeben hätte, da c. 5, 14 nichts hiervon erwähnt wird, und warum läßt er anderseits unerwähnt, daß der Tempelbau auf Kosten des Königs bestritten werden sollte (6, 4), da gerade dieses der Neigung des Chronisten den Akt des Cyrus zu amplifizieren ganz besonders entsprechen müßte. Der Chronist hat vielmehr, ohne sich der Differenzen bewußt zu werden oder Gewicht auf diese zu legen, treu das aramäische Original, soweit dieses nicht seinem religiösen Standpunkte zuwider war, übertragen (in c. 1) oder dasselbe ohne Veränderung aufgenommen (c. 4, 7—24. 5. 6, 1—18). So urteilte auch Eb. Schrader (vgl. Theol. Stud. u. Kritik, 1867, S. 480). Aber selbst wenn dem Edikte des Cyrus in der Form von Esra c. 1 die historische Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, so bleibt doch der Erlaß des Cyrus für die Freigebung der Judäer, die

Edikt im Namen des Merodach als des höchsten Gottes, wie er diesen in den Thondokumenten bezeichnete, erlassen hatte, so konnte der israelitische Übersetzer nur Jahwe dafür einsetzen, umsomehr, als es für die Gläubigen feststand, daß Israels Gott dem Cyrus die Herrschaft zum Zwecke der Befreiung der Exulanten in die Hand gegeben habe; vgl. Jes. 43, 14; 45, 4—6. So ungefähr schon Bertheau. Übrigens läßt sich der ursprüngliche Text trotz der Abänderungen im Sinne des israelitischen Übersetzers schon daran erkennen, daß dieser sogar Jahwe ein Epitheton des Merodach beilegte und jenen als den Gott des Himmels bezeichnete[1]) (Esra 1, 3; II. Chron. 36, 23), da da doch sonst im A. T. Jahwe oder Elohim als der Gott des Himmels und der Erde stets genannt wird; vgl. Genes. 14, 19. 22; Exod. 15, 12; Deutern. 32, 13. 22; 33, 16. 17. 28; Judic. 5, 4; I Sam. 2, 8. 10; Ps. 115, 15; 121, 2; 124, 5; 134, 3; 146, 6; Job 12, 15; 14, 19; 16, 18; 18, 4. 17; 20, 4. 27; 24, 4; 26, 7; 28, 5; 35, 11; 37, 6. 16; 38, 4. 18. 24. 26; 39, 24; Prov. 2, 21. 22; 3, 19; 8, 23. 26. 29; 10, 30; 25, 3; 28, 2; 29, 4; 30, 4. 16. 21. 24; 31, 23 u. a. Ferner Ausdrücke wie in Esra 1, 3: „Wer unter euch (Völkern) von seinem (Jahwe's) ganzem Volke ist, mit dem möge sein Gott sein, daß er hinaufziehe nach Jerusalem in Judäa und baue den Tempel Jahwe's, des Gottes Israels, das ist der Gott, der zu Jerusalem" (d. h. seinen Wohnsitz in Jerusalem hat). Ebenso am Schlusse des V. 4. Solche Ausdrücke weisen auf heidnische Anschauung hin, welche jedem Volke seinen besonderen Gott zuweist.

Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem und die Zurückgabe der Tempelgeräte auch aus dem als authentisch anerkannten Aktenstück Esra 6, 3—5 gesichert. Wir werden auf die betreffenden Fragen weiter unten (Nr. 10) näher eingehen.

1) Die persischen Könige sprechen immer nur vom „Gotte des Himmels", vgl. Esra 6, 9. 10; 7, 12. 21. 23 (bis); aber auch die Judäer gebrauchen, den Ausländern gegenüber sich akkommodierend, diesen Ausdruck und gewöhnen sich schließlich an denselben; man vergleiche Esra c. 5, 11, wo sie vom „Gotte des Himmels und der Erde" sprechen, aber gleich darauf in V. 12, als hätten sie mit der einmaligen Benennung ihr Gewissen beschwichtigt, blos vom „Gotte des Himmels". So muß sich wohl auch Nehemia durch seinen vieljährigen Aufenthalt am persischen Hofe diesen Ausdruck angewöhnt haben, so daß er ihn nicht blos Fremden gegenüber gebraucht wie Neh. 2, 20, sondern selbst im Gebet wie 1, 5; 2, 4; vgl. dagegen 9, 6. Auch im Daniel dürfte der gleiche Grund vorliegen; vgl. Dan. 2, 18. 19. 28. 37; 4, 31; 5, 23.

7) Die Befreiung der Judäer von der Herrschaft der Babylonier und deren Entlassung in die Heimat wird zwar nicht mit Namensangabe des Volkes in den Thondokumenten berichtet, nichtsdestoweniger aber entschieden bestätigt. Denn bei der bereits oben erwähnten Verkündigung des Cyrus in Betreff der Zurückführung der Götterbilder in ihre ehemaligen Wohnsitze wird in demselben Cyrus-Cylinder hinzugefügt: „ich versammelte ihre gesamten Bewohner und richtete wieder her ihre Wohnungen" (Schrader S. 127) und an einer anderen, allerdings mehr lückenhaften Stelle desselben Cylinders heißt es: „Merodach bewilligte die Rückkehr der Gesamtheit aller Länder" (Schrader S. 123). Wenn also die Freigebung und die Entlassung der Judäer nicht ausdrücklich bekundet wird, so sind sie doch in der Zahl der anderen Länder (Völker) inbegriffen, und wenn Jahwe auch nicht in gleichem Range mit Merodach vom Cyrus gehalten wäre, so nahm er doch jedenfalls den Rang der übrigen Götter ein.

Auch die im Buche Esra (1, 7; 6, 5 ff.) berichtete Rückgabe der heiligen Geräte findet im Cyrus-Cylinder eine gewisse Bestätigung. Denn in gleicher Weise wie Cyrus die Tempel der anderen Götter wiederherstellte und ihnen die weggeschleppten Bildnisse wiedergab, ebenso mußte er die aus dem Tempel zu Jerusalem geraubten Geräte demselben wieder zukommen lassen.

8) Aus den Thondokumenten erkennen wir, daß Cyrus zwar ein eifriger Polytheist, aber nichtsdestoweniger ein frommer, gerechter und auch hochherziger Herrscher gewesen sei. Er erscheint ebenso entfernt von der abergläubischen Beschränktheit des Nabonid, welcher durch Anhäufung von fortgeschleppten Götterbildern seine Residenz am besten zu schützen vermeinte, als von der Selbstüberhebung asiatischer Despoten und deren Geringschätzung der Götter der überwundenen Völker, wie sie uns bei einem Sanherib (Jes. 36, 18—20), Nebukhadnezar (Jes. 14, 13. 14) oder Antiochus (Daniel 3) entgegentreten. Er ließ jedem Volke nicht nur seine Gottesverehrung unangetastet, sondern schützte dieselbe sogar, ließ, wie wir oben gesehen, die geraubten Götterbilder nach ihren früheren Plätzen zurückbringen und vergrößerte deren Tempel. Dabei zeichnete ihn eine große Bescheidenheit aus; seine Siege und Eroberungen schreibt er der Gunst des Merodach und der anderen Götter zu, und wenn er im Auftrage derselben den Feldzug gegen Nabonid unternommen zu haben erklärt, so glaubte er hiermit auch

die Auflösung des bisherigen Freundschaftsverhältnisses mit dem Babylonier zu entschuldigen. Daß diese Angabe des Grundes für den Krieg eine eigenmächtige Erdichtung der Priester gewesen sei, ist höchst unwahrscheinlich, da Nabonid als ein eifriger Verehrer der Götter sicherlich auch deren Priester begünstigt hatte. Wenn des Cyrus erdichteter Grund nach der Anschauung unserer Zeit als eine Heuchelei angesehen werden muß, so kann vom heidnischen Standpunkt die Anerkennung des Erfolges als die Entscheidung der Götter seitens eines so siegreichen und mächtigen Fürsten wie Cyrus nur als Selbstbeherrschung und Bescheidenheit ausgelegt werden. Man hat nicht den Eindruck, als ob politische Klugheit dabei zugrunde gelegen habe.

Ebenso wird man die Freigebung der von den Babyloniern geknechteten Völkerschaften dem gerechten und hochherzigen Sinne des Cyrus zuschreiben müssen. Wenn neuere Geschichtsforscher dieselbe aus politischen Gründen erklären wollen, so trifft ein solcher Grund jedenfalls nicht inbetreff der Befreiung der Judäer zu. Denn diese waren zu wenig zahlreich, zu arm und zu unkriegerisch, als daß Cyrus von denselben eine Stütze für entfernte Provinzen hätte erwarten können; im Gegenteil, er mußte für Unterstützung der Heimkehrenden Sorge tragen (Esra 1, 4), und als sie heimgekehrt waren, so zeigten sie sich den Anfeindungen selbst der nächsten Nachbarn nicht gewachsen; vgl. Esra 4, 1—4. Auch sollten die Judäer nach der Absicht des Cyrus, wie wir sehen werden, eine religiöse Gemeinde bilden, nicht eine politische.

Die Milde des Cyrus läßt sich unleugbar auch an der freundlichen Behandlung des Astyages, Krösus u. a. wie der Stadt Babylon nach ihrer Einnahme erkennen. Er verschonte dieselben nicht nur, worüber alle alten Schriftsteller übereinstimmen, sondern bewies denselben noch eine besondere Fürsorge. In Beziehung auf Babylon heißt es im Cyrus-Cylinder: „Zu der Zeit zog ich in Babylon ein, ... die Heiligtümer von Babylon und alle seine Burgen stellte ich im Frieden (unversehrt) her, ihre Ruinen besserte ich aus und befreite ihre Gefangenen" (nach Sayce S. 186), und wenn diese Übersetzung auch nicht ganz sicher sein mag, so wird die Sache doch unzweifelhaft in der annalistischen Chronik bestätigt. Die Stelle lautet: „Im Monat Marcheschwan (November) am 3. zog Cyrus in Babylon ein. ... Frieden gab er der Stadt. Cyrus verkündete Frieden der ganzen Stadt"

(Schrader S. 135). Man wird es daher nicht als ein falsches Selbstzeugnis ansehen, wenn Cyrus von sich selbst sagt: „Die Dunkelhäuptigen (d. h. Babylonier oder Menschen überhaupt), welche er (Merodach) in seine (des Cyrus) Hände gegeben hatte, in Recht und Billigkeit sorgte er für sie“ (Schrader S. 123). ... „Merodach, der große Herr, blickte mit Freuden auf die Thaten seines Vasallen, dessen Hand und Herz gerecht war, ... in ganz Sumir und Akkad hatte ich keinen Schmäher“ (Sayce a. a. O.).

Das schönste Zeugnis giebt dem Cyrus der gleichzeitige Prophet, der Verfasser des Deutero-Jesaia, der von demselben rühmt, daß Gerechtigkeit seine Schritte geleite (41, 2), der ihn den Hirten, den Gesalbten Gottes, den Mann Seines Ratschlusses nennt (44, 28; 45, 1; 46, 11), auch nachdem er dessen Polytheismus erkannt hatte. Denn er wiederholt ausdrücklich: „Ich (Jahwe) zeichne dich aus, und du hast mich nicht erkannt, ich rüste dich aus, und du hast mich nicht erkannt“ (45, 4. 5). Der Ruf seiner Gerechtigkeit und Milde mußte zu der Zeit, lange noch vor der Einnahme Babylons, in ganz Asien verbreitet gewesen sein; vgl. das Nähere an den betreffenden Stellen.

9) Mit Berücksichtigung der dargelegten Ergebnisse aus den Thondokumenten lassen sich folgende wesentliche Punkte für die Geschichte des Cyrus feststellen.

Cyrus stammte aus der Familie des Achemenes (Hakhâmanis), der vornehmsten unter den Persern. Er war der Sohn des Königs Kambyses I., dessen Vorfahren Cyrus I. und Ceispa, Sohn des Achemenes, ebenfalls Könige genannt werden; sie standen jedoch unter der Oberhoheit der Könige der Meder, welche, seitdem sie Ninive zerstört und dem assyrischen Reiche ein Ende gemacht hatten (606 v. Chr.), das mächtigste Volk in Oberasien waren. Den Berichten über Cyrus, Jugend (des Herodot, Ktesias und Xenophon) fehlt jede geschichtliche Grundlage. In den Thondokumenten wird Cyrus wie seine Vorfahren Könige von (der Stadt) Anzan[1]) genannt. Wahrscheinlich hatte Cyrus

1) Nach Hommel (Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 719) wäre dieser Name „nur eine andere Schreibung des aus der uralten Zeit her ... bekannten Anschan, einer Stadt und Landschaft in Elam, deren Lage leider nicht genau bestimmt werden kann“. Da diese jedoch jedenfalls in der Nähe von Susiana gelegen haben muß (vgl. Hommel das.) oder nach Tiele (S. 304.

sich der Oberhoheit Mediens widersetzt, und aus diesem Grunde war der Mederkönig Astyages mit einem zahlreichen Heere gegen ihn zu Felde gezogen. Der Heereszug nahm jedoch für den Astyages einen sehr unglücklichen Ausgang. In einer entscheidenden Schlacht empörten sich die eigenen Soldaten gegen ihn, nahmen ihn gefangen und überlieferten denselben dem Cyrus, welcher ihn gefesselt nach Persien bringen ließ. Cyrus drang darauf in Medien selbst ein, eroberte Ekbatana (Agamtanu) und vereinigte Medien und Persien zu einem Reiche. Dieses geschah im 6. Regierungsjahre des Nabonid (555—538 v. Chr.), im Jahre 549 v. Chr. Cyrus mußte jedoch nach drei Jahren den Krieg fortsetzen, um die von den Medern früher bereits unterworfenen oder noch freien Völkerschaften im Norden und Osten seines Reiches, die Baktrier, Hyrkanier, Saken, Kadusier, Armenier u. a. seiner Herrschaft einzuverleiben oder mit derselben zu verbinden.

Mit dem babylonischen Reiche des Nabonids kam Cyrus in keine feindliche Berührung. Nabonid war über den Sturz der Herrschaft der Meder erfreut, da diese seine gefürchtetsten Nachbaren waren; überdies war er ein friedliebender und unkriegerischer Fürst, dessen ganze Thätigkeit auf die Wiederherstellung zerstörter oder zerfallener Tempel und auf die Auffindung ihrer ursprünglichen Fundamente gerichtet war. Doch ließ er seinen Sohn mit dem Heere an der Nordgrenze seines Landes ein Lager beziehen, um die Schritte des vordringenden Siegers zu beobachten; ihm selbst genügte der Ruhm, in der Auffindung der Grundsteine der uralten Tempel weit emsiger und glücklicher als seine Vorfahren, selbst als Nebuthadnezar gewesen zu sein. Auch Cyrus hielt es seinerseits noch nicht an der Zeit, das mächtige und ausgedehnte Reich der Babylonier, welches sich freundlich gegen ihn verhielt, anzugreifen, bevor er sein vergrößertes Reich befestigt hätte.

Inzwischen hatte das siegreiche Vordringen des Cyrus den Krösus, den mächtigsten König in Kleinasien, in Besorgnis um sein eigenes

469) Susiana selbst bedeutet, so liegt die Vermuthung nahe, daß Anschan der babylonische Name für Susa selbst (hebr. שׁוּשַׁן) sei, indem der erste Sibilans dieses Wortes sich in einen Vokal erweicht und dieser mit dem Nasal dem nächstnachfolgenden sich assimiliert habe; man vgl. σῦς = ὗς = sus; ἡδύς = suavis = suadvis = suts (gotisch); ἕπομαι = sequor; ἰδίω = sudare = svidjami (indisch) = sveiti (altnordisch) = Schweiß u. a.

Reich versetzt; zugleich wünschte derselbe den Astyages zu rächen, mit dem er verschwägert und befreundet gewesen war. Er sammelte daher ein großes Heer und schloß ein Bündnis mit den Ägyptern und Lacedämoniern.[1]) Noch ehe die Bundesgenossen eingetroffen waren, setzte Krösus über den Halysfluß und zog dem Cyrus entgegen. Dieser hatte zu gleicher Zeit im Monat Nisan (April) im 9. Jahre der Regierung des Nabonid (546 v. Chr.) den Tigris unterhalb Arbela's ohne Hindernis überschritten und traf noch in demselben Sommer mit Krösus in Kappadocien zusammen und besiegte diesen in einer entscheidenden Schlacht so vollständig, daß derselbe durch schleunige Flucht nach Lydien sich retten mußte. Cyrus rückte gleich in dem nachfolgenden Winter in Lydien ein, siegte nochmals in der letzten vor Sardes gelieferten Schlacht, eroberte nach kurzer Belagerung die Stadt, nahm Krösus gefangen und machte dem lydischen Reiche ein Ende im Jahre 546/5 v. Chr.; (vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums § 413, S. 500.)

Cyrus überließ es seinen Feldherren, die Griechen und die anderen Völkerschaften Kleinasiens zu unterwerfen, was diesen erst in längerer

---

1) Daß auch Nabonid sich diesem Bündnisse angeschlossen habe (Herodot I. 77; vgl. Ed. Meyer § 502 S. 603), ist durchaus unwahrscheinlich, weil in den Thondokumenten nirgends angedeutet wird, daß dem Cyrus bei seinem Übergange über den Tigris unterhalb Arbela's (an der Nordgrenze des babylonischen Reiches), als er dem Krösus entgegenzog, oder im folgenden Jahre, als er durch Akkad vordrang, irgend ein Hindernis seitens der Babylonier entgegengestellt worden wäre, was doch hätte erwartet werden müssen, wenn ein Bündnis zwischen Babylonien und Krösus geschlossen worden wäre. Ferner, hätte der Krieg mit Babylonien schon damals angefangen, so müßte er mindestens acht Jahre gedauert haben, da erst im Jahre 538 v. Chr. die Einnahme Babylons erfolgte. Wenn auch Unterbrechungen in demselben angenommen würden, so würde doch ein so langer Krieg der sonstigen kühnen und schnellen Kriegsführung des Cyrus nicht entsprechen. Daß Cyrus später, nach etwa acht Jahren, als er in Babylonien eindrang, als Grund des Krieges den Befehl des Merodach vorgab, weil Nabonid durch Verschleppung der Götterbilder nach Babylon den Zorn derselben erregt hätte, dieser Vorwand zum Krieg macht durchaus nicht den Eindruck, als wenn derselbe schon viele Jahre, seit dem Feldzuge gegen Krösus gedauert hätte. Denn die Fortschleppung der Götterbilder erfolgte erst kurz vor Einnahme Babylons. Auch Herodot (I. 178) und Berosus lassen Cyrus den Krieg mit den Babyloniern erst nach Unterwerfung von ganz Asien anfangen.

Zeit und nach hartnäckigen Kämpfen gelang [1]). Er selbst war nach Medien zurückgekehrt und wandte seine Waffen gegen die noch nicht völlig unterworfenen oder noch unabhängigen Länder im Osten und Norden seines Reiches und scheint seine Herrschaft bis zum kaspischen Meere, dem Oxus und Indus ausgedehnt zu haben (vgl. Nöldeke, zur Persischen Geschichte S. 23—24); nähere Nachrichten über diese Feldzüge haben sich bis jetzt nicht ermitteln lassen; Xenophons Berichte hierüber sind durchaus unzuverlässig, und nur die Namen der Völker, welche er als vom Cyrus unterworfen angiebt, haben eine gewisse Begründung. Aus einer lückenhaften Stelle des annalistischen Thondocuments erfahren wir noch, daß Cyrus im 10. Regierungsjahre des Nabonid von Elam aus in Akkad einrückte. Doch scheint dieses nur einen Durchzug, vielleicht gegen Armenien, anzudeuten, den der friedliebende und eingeschüchterte Nabonid wohl gern dem Cyrus gestattet hatte. Vom 11. bis zum 16. Jahr der Regierung des Nabonid sind die Berichte im annalistischen Document unlesbar; bis dahin dürften wohl auch die Kriege des Cyrus gedauert haben, bis das ganze übrige Asien außer dem babylonischen Reiche der Herrschaft der Perser unterworfen war.

Im 17. Jahre rückte Cyrus von Norden her in Akkad ein. Im Monat Tamuz (Juli) kam es bei Utki oder Butum am Flusse Nisallat zu einer entscheidenden Schlacht, in welcher Cyrus vollständig siegte; die babylonischen Truppen gingen zu ihm über. Am 14. desselben Monats wurde die Stadt Sippara, in welche Nabonid mit wenigen sich geflüchtet hatte, ohne Kampf eingenommen; Nabonid floh von daselbst nach Babylon. Während Cyrus hierauf die Unterwerfung Babyloniens samt den zahlreichen Städten vollendete, drang sein Feldherr Gobryas (Ugbaru) bis Babylon vor. Die Stadt setzte ihm nicht den geringsten Widerstand entgegen und öffnete ihm freiwillig die Thore [2]). Schon am 16. dieses Monats zog Gobryas in Babylon ein und nahm

---

1) Wenn Ed. Meyer (§ 503 S. 604) sagt: „Nach dem Falle von Sardes wurde das übrige Kleinasien leicht unterworfen", so stimmt dieses nicht zum Bericht des Herodot (I. 141—147), an dessen Glaubwürdigkeit zu zweifeln hier kein Grund vorliegt, da Herodot in der Geschichte seiner Heimat sich sehr gut unterrichtet zeigt.

2) Nach Plinius (VI, 30. Mitt.) soll Gobryas, ehe er von den Babyloniern zum Cyrus abgefallen war, durch den großen schiffbaren Kanal (Armalchar, wahrscheinlich Naharmalka „Königstrom") den Euphrat mit dem Tigris ver-

kurze Zeit darauf den Nabomid, welcher sich in seinem Pallaste eingeschlossen hatte, gefangen; ebenso diejenigen Truppenteile, welche sich in die Tempel geflüchtet hatten.

Im Übrigen ließ Gobryas die Stadt und ihre Bewohner in ihrem bisherigen Zustande und wagte nicht in der Abwesenheit des Cyrus irgend etwas an dem Bestehenden zu ändern. Selbst die Zwingherrschaft der babylonischen Herren ließ er als zu Recht bestehen und wehrte diesen nicht, daß sie ihre Gewalt zur grausamen Mißhandlung oder Ausbeutung ihrer Untergebenen mißbrauchten (vgl. zu Jesaia 51, 19–20; 52, 3 die Erklärung). Erst am 3. des Monats Marcheschwan (November) rückte Cyrus selbst in Babylon ein zur Freude der Gefangenen und Unterdrückten. Er verkündigte einen allgemeinen Frieden, gab den Gefangenen der fremden Völker die Freiheit wieder und gestattete denselben, in ihre Heimat zurückzukehren. Vom Monat Kislew bis Adar (Dezember 538 bis März 537) wurden die Götterbilder, welche aus ihren Tempeln nach Babylon gebracht worden waren, nach ihrem früheren Standorte zurückgeführt. Auch die gefangenen Judäer erhielten ihre Freiheit ohne Lösegeld (Jes. 52, 3) wieder und wurden sogar für ihre Heimkehr unterstützt. Auch die heiligen Geräte, welche Nebukhadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem geraubt und in dem des Bel aufgestellt hatte, wurde ihnen für den neuzuerbauendem Tempel übergeben.

Im Monat Nisan (April), in demselben Monat, in welchen der Auszug der Israeliten aus Ägypten stattgefunden hatte (Exod 12,2 ff.), im Jahre 537 v. Chr.. sieben Sabbatjahre nach der Zerstörung Jerusalems (586 v. Chr.) — vergl. Levitic. 26, 34 — ungefähr siebzig Jahre nach der Zerstörung Ninives und Wiederbeginn des neuen babylonischen Reiches (606), trat ein Teil der Judäer, ungefähr 50,000 an der Zahl, die Heimkehr aus Babylon nach dem gelobten Lande an. So erfüllte sich die Weissagung des Propheten Jeremia (c. 25, 11): „und es werden diese Völker dem König Babels siebzig Jahre dienen. Aber nach Vollendung der siebzig Jahre werde ich den König Babels und dessen

---

bunden und hierdurch Babylon vor Ueberschwemmung geschützt haben. Da Gobryas hierdurch nur in dankbarer Erinnerung der Einwohner geblieben sein konnte, so durfte Cyrus hoffen, daß derselbe die Babylonier zur freiwilligen Übergabe der Stadt, welche durch Waffengewalt für uneinnehmbar galt, bewegen werde. Und so geschah es auch.

Volk heimsuchen." — Die siebzig Jahre sind nicht von der Zerstörung Jerusalems gerechnet, sondern von der Wiederaufrichtung des babylonischen Reiches, welches mit der Zerstörung Ninives unter Nabopolassar seinen Anfang nahm (vgl. Ed. Meyer, §§ 481. 482). Noch bestimmter wird dieses ausgedrückt in Jerem. c. 29, 10: „Denn so spricht der Herr: Sobald für Babel siebzig Jahre vollendet sind, will ich euch bedenken, um euch an diesen Ort wiederzubringen." Doch der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem wurde im 70. Jahre nach Zerstörung desselben und der Stadt vollendet, und zwar im 6. Jahre der Regierung des Darius Hystaspis, im Jahr 516 v. Chr.; vgl. Sachar. c. 1, 12; Esra c. 6, 15.

III.

Rückkehr der Exulanten. Serubbabel — Scheschbaßar.

10) In der historischen Erklärung des Deutero-Jesaia glauben wir den Nachweis geführt zu haben, daß die Reden bis c. 52 vor der Rückkehr der Exulanten aus Babylon, die nachfolgenden Reden aber nach derselben abgefaßt worden sind. Nachdem nun die Ereignisse vor der Rückkehr, soweit sie in Beziehung zu den Reden des Propheten stehen, dargelegt worden sind, bleibt noch übrig, die Ereignisse nach derselben, welche die Reden vom c. 53 ab betreffen, festzustellen, um die Erklärung derselben nicht durch weitläufige historische Untersuchungen unterbrechen zu müssen.

1) Nach dem Bericht des Buches Esra, dessen Verfasser, wie jetzt allgemein angenommen wird, auch der der Chronikbücher ist, hat Cyrus im ersten Jahre seiner Regierung (in Babylon), „damit in Erfüllung gehe das Wort Jahwes aus dem Munde Jeremias," einen Aufruf in seinem Reiche erlassen, welcher also lautete: „So spricht Cyrus, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat mir Jahwe, der Gott des Himmels, gegeben, und dieser hat mir aufgetragen, ihm ein Haus in Jerusalem in Judäa zu erbauen. Wer unter euch von seinem ganzen Volke ist, mit dem möge sein Gott sein, daß er hinaufziehe nach Jerusalem in Judäa und baue den Tempel Jahwe's, des Gottes Israels, das ist der Gott, der zu Jerusalem (wohnt)." Hierzu werden die Ortsbewohner aufgefordert, die Abziehenden mit allem Nötigen zu unterstützen. Auf diesen Erlaß machten sich die Familienhäupter vom Stamme Juda und Benjamin auf, ferner die Priester und Leviten

und alle, welche Gottes Geist dazu antrieb, um hinaufzuziehen und das Haus Gottes in Jerusalem zu erbauen, wobei sie von ihrer Umgebung mit allem Erforderlichen unterstützt wurden. Auch ließ Cyrus die heiligen Geräte, welche Nebukhadnezar aus Jahwe's Tempel in Jerusalem nach dem seines Gottes in Babel gebracht hatte, durch den Schatzmeister Mithridat dem Scheschbaßar, dem Fürsten Judas, übergeben (c. 1, 1—8).

Daß Cyrus ein Edikt für die Befreiung der Judäer erlassen hat mit dem bestimmten Auftrage, einen Tempel des Gottes Jahwe in Jerusalem zu erbauen, steht historisch fest. Denn wenn auch das genannte Edikt in seiner formellen Darstellung, im nationalen Geiste des Judentums vom Chronisten umgeändert oder überhaupt nur eine kombinierte Konzeption desselben sein mag (vgl. S. 13 Anm. 1), so wird doch die Thatsache der Befreiung der Judäer und selbst die Zurückgabe der heiligen Gefäße auch in dem als authentisch anerkannten aramäischen Schriftstücken (Esra 5, 13—16; 6, 3—5) wie in den Thondokumenten bestätigt (S. 15). Daß die Rückkehr thatsächlich auf dieses Edikt erfolgt ist, ersehen wir ebenfalls aus dem aramäischen Bericht (c. 5, 16): „Alsbald nun kam dieser Scheschbaßar an und legte die Grnndsteine des Gotteshauses in Jerusalem.“ Die gleichzeitigen Propheten Haggai und Sacharia, welche im 2. Regieruugsjahre des Darius Hystaspis (520) auftraten, lassen ebenfalls in ihren Ansprachen unzweifelhaft erkennen, daß die Heimkehr der Exulanten schon viele Jahre vorher stattgefunden haben müßte. Dasselbe läßt sich auch aus dem authentischen Geschlechtsregister (Nehem. 7, 6—73; Esr. 2, 1—70) und aus Deutero-Jesaia (c. 52), wie wir sehen werden, entnehmen, so daß eine weitere Erörterung hierüber wie die Widerlegung der entgegenstehenden Ansichten überflüssig erscheint.

2) Als Anführer der heimkehrenden Judäer muß nach Esr. c. 1, 8. 11 Scheschbaßar angesehen werden; dieser wird als der Fürst der Judäer bezeichnet, ihm werden die heiligen Geräte übergeben, und derselbe brachte sie alle (5400 an der Zahl) mit den heimkehrenden Exulanten von Babel nach Jerusalem (1, 11). Ebenso wird im aramäischen Schriftstück (5, 14—16) dasselbe ungefähr vom Scheschbaßar berichtet, und daß derselbe vom Cyrus zum Pecha d. h. Statthalter, Landpfleger der Judäer eingesetzt worden sei. Dagegen werden in der Geschlechtsliste (Nehem. 7, 7; Esr. 2, 2) 12 Männer genannt, unter deren

Leitung die Exulanten heimkehrten. An der Spitze derselben stehen die Namen Serubbabel und Josua. Dieselben werden in c. 3 auch als diejenigen bezeichnet, welche in der ersten Versammlung der Heimgekehrten zu Jerusalem (537) einen Opferaltar errichteten, die Vorbereitung für den Tempelbau trafen und im zweiten Jahr nach der Rückkehr (536) die Arbeiten für den Tempelbau und den Gottesdienst ordneten (3, 2—3, 7—10). Auch in c. 4 wenden sich die Samaritaner, welche am Tempelbau teilnehmen wollten, an Serubbabel, und derselbe weist sie auch zurück. — Hiernach erscheint Serubbabel als die erste Hauptperson und als der Leiter der Gemeinde, und es kann kein Zweifel darüber sein, daß der Chronist den Scheschbaßar und Serubbabel für dieselbe Person und den ersten Namen für den babylonischen, den anderen für den hebräischen desselben Mannes gehalten habe. Aus Daniel 1, 7 ist es bekannt, daß die Babylonier hebräischen Männern babylonische Namen beizulegen pflegten. Derselben Meinung waren auch die meisten Exegeten bis auf die neueste Zeit, so Bertheau (Comm. S. 24), Eberh. Schrader (Über die Dauer des zweiten Tempelbaues. Stud. und Kritik. 1867. S. 480)[1]. Erst de Saulcy (étude chronologique des livres d' Esdras et de Nehemie. Paris 1868) und B. Stade, (Geschichte des Volkes Israel II. S. 101 ff.) erkärten sich gegen die Identität der Person. Letzterer giebt zu, daß der Chronist selbst den Scheschbaßar und Serubbabel für denselben Mann gehalten, aber er habe sich hierbei im Irrtum befunden. Dieser Irrtum wäre dadurch veranlaßt worden, daß einerseits Scheschbaßar als der erste vom Cyrus eingesetzte Statthalter im aramäischen Schriftstück genannt werde, der auch die heiligen Gefäße nach Jerusalem gebracht und den Grundstein zum Tempelbau gelegt habe (Esr. 5, 14—16), daß aber anderseits Serubbabel ebenfalls Pecha von Judäa vom Propheten Haggai wiederholentlich genannt sei (Hag. 1, 1. 14; 2, 2. 21) und überhaupt als leitende Hauptperson bei Haggai und Sacharia erscheine, hierdurch habe der Chronist vermutet, daß Scheschbaßar der babylonische oder persische Name des Davididen Serubbabel sei, daß dieser zum ersten Statthalter bestellt, wie auch mit der Rückführung der Exulanten betraut gewesen sei." „Es scheitert jedoch diese Annahme an dem Umstande, daß die aramäische Quelle des Chronisten

1) Vgl. jedoch de Wette's Einleit. 8. Aufl., 1869. S. 387, Z. 6 und Theol. Stud. u. Kritik. 1870. S. 529. Note a.

Esr. c. 5 die beiden Personen, den Königlichen Statthalter Scheschbaßar (c. 5, 14—16) und den beim Beginn des Tempelbaues an der Spitze der Gemeinde stehende Serubbabel (5, 2) neben einander nennt. Damit ist die Annahme ihrer Identität ausgeschlossen."

Diesem Einwande gegen die Identität wird man jedoch nicht zustimmen können. Denn selbstverständlich konnte Serubbabel Ausländern gegenüber nur mit dem Namen Scheschbaßar bezeichnet werden, weil er eben nur unter diesem Namen denselben bekannt war (gerade so wie ein Deutscher Franzosen gegenüber sich als einen Allemand bezeichnen müßte) den Volksgenossen gegenüber wurde er natürlich mit dem heimischen hebräischen Namen genannt. So verhält es sich auch in Esr. c. 5. Im Anfange desselben wird historisch der Beginn des Tempelbaues unter Leitung des Serubbabel und Josua, natürlich für jüdische Volksgenossen erzählt; hier wäre der babylonische Name ganz unpassend gewesen, der vielleicht auch Vielen unbekannt war; am Schlusse des Kapitels ist die Rede der Judäer an die ausländischen persischen Beamten gerichtet, welche den Bericht an den König Darius übermitteln sollten, da konnten sie eben nur den Namen Scheschbaßar gebrauchen, weil Serubbabel nur unter diesem Namen in Babylonien bekannt war, und derselbe auch in dem Edikt, auf welches die Judäer sich beriefen, unter diesem Namen vorkommt (vgl. van Hoonacker, Zorobabel S. 38 ff.). Auch in Esr. c. 1, in welchem der Chronist das Edikt des Cyrus, soweit es seinem religiösen Standpunkte nicht zuwider war, frei aus dem Aramäischen übersetzte (S. 13), ließ er den Namen Scheschbaßar unverändert, fügte jedoch für judäische Leser die nähere Bezeichnung „Fürst der Judäer" hinzu, welcher selbstverständlich nur Serubbabel sein konnte, da diesem allein durch seine königliche Abstammung, seinen Reichtum und seine Stellung dieser Ehrenname zukam.

3. Es kann sogar umgekehrt der Beweis geführt werden, daß beide Namen dieselbe Person bezeichnen. Wir lesen nämlich in der Geschlechtsliste (Esr. c. 2. Neh. c. 7, 6—72), deren Authencität nicht bestritten wird („unsere einzige gleichzeitige Quelle" Stade S. 106), daß bei der Untersuchung der Priester in Bezug auf Reinheit ihrer Abstammung das Geschlecht der Barsilaiden ihren Stammbaum nicht nachweisen konnten. Da erklärte der Thirschatha, daß diese nicht von den heiligsten (Opfern) essen dürften, bis ein (Neh. 65 „der") Priester durch das Orakel der Urim und Thumim darüber ent-

schieden hätte. Das Wort Thirschatha ist unzweifelhaft der persische Amtsname für den Statthalter oder Landespfleger. So wird ausdrücklich Nehemia als der Thirschatha bezeichnet (Neh. 8, 9; 10, 2), der sich selbst wiederholentlich Pecha d. h. Statthalter nennt (Neh. 5, 14—19). Schon der Artikel, welchen das Wort Thirschatha stets vor sich hat, beweist, daß es ein Nomen appellativum, ein Amtsname sein müsse; Thirschatha ist offenbar das persische, Pecha das aramäische Wort für die Amtsbezeichnung des Statthalters (vgl. Maleachi 1, 8). Stade (S. 101 ff) nimmt seinerseits an, daß mit diesem Thirschatha der Statthalter Scheschbaßar gemeint sei; „Es muß ein geschäftskundiger über den Parteien stehender Vertreter der persischen Obrigkeit gewesen sein" .... „Wie in römischer Zeit neben dem Synedrium als höchste nationale Obrigkeit der Procurator als Vertreter des römischen Staates stand, so wird bei der Gründung der Gemeinde neben den nationalen Spitzen des neuen Communalwesens ein persischer Statthalter gestanden haben. Der letztere wird Scheschbaßar gewesen sein, welcher auch aus diesem Grunde für eine vom Serubbabel verschiedene Person zu halten ist." —

Doch dieses kann unmöglich zugegeben werden. Denn dieser in der Geschlechtskiste genannte Thirschatha muß unzweifelhaft ein Judäer gewesen sein. Ein Nichtjudäer, wenn er auch der persische Statthalter war, konnte unmöglich die Befugnis gehabt haben, sich in die inneren rituellen Angelegenheiten der Judäer zu mischen. Ein Nichtjudäer konnte unmöglich die Entscheidung über Reinheit der Abstammung der Priesterfamilien abgeben, daß die Barsilaiden vom Genusse des Heiligsten ausgeschlossen bleiben sollten, bis der Priester mit dem Orakel der Urim und Thumim hierüber entschieden hätte. Wie sollten überhaupt die Judäer in einer Priesterfrage sich an einen Nichtjudäer freiwillig (vgl. Stade, S. 105) gewandt haben, daß dieser, ein Heide und Unreiner, über ihr Heiligstes entscheide? Eine solche Einmischung in ihre religiösen Gebräuche würden sie selbst noch in der Gefangenschaft nicht zugelassen haben. Ein heidnischer Statthalter müßte auch naturgemäß eine solche Anfrage mit Verachtung oder jedenfalls als ungehörig zurückweisen. Und woher sollte dieser eine Kenntnis von dem Urim und Thumim gehabt haben, die seit der Zerstörung Jerusalems gar nicht mehr vorhanden waren, und seitdem überhaupt nicht wieder in Gebrauch kamen? (Vgl. Prideaux T. I lib. 3 p. 198 ff). Wie läßt sich ferner von einem

heidnischen Statthalter der Glaube an solches Orakel, die reichen Schenkungen von Gold, Tempelgefäßen und Priesterkleidern (Neh. 7, 70) erklären? — Dieser Thirschatha oder Statthalter kann nur ein Judäer und zwar ein sehr angesehener und glaubenseifriger gewesen sein und Niemand anderes als Serubbabel[1]). Denn auch Serubbabel wird von dem gleichzeitigen Propheten Haggai, wie bereits oben bemerkt worden ist, der Pecha der Judäer genannt, allerdings erst zur Zeit des Darius I (520 v. Chr.), doch so, als wenn er schon längst dieses Amt bekleidet hätte, und ihm deshalb seine Saumseligkeit für den Wiederaufbau des Tempels zum Vorwurf gemacht wird. Jedenfalls widerspricht nichts im Haggai der Annahme, daß Serubbabel schon vom Cyrus zum Statthalter gemacht worden sei. War Serubbabel der Thirschatha, so scheint es auch naturgemäß, daß ihm, der durch königliche Abstammung, Freigebigkeit und Glaubenseifer vor allen hervorragte, die Entscheidung über die Priesterwürde anheim gestellt worden ist.

4) Fassen wir bei der vorliegenden Untersuchung die Geschlechtsliste (Neh. 7, 7—73), das älteste und glaubwürdigste Document aus jener Zeit, näher ins Auge. Diese wurde, wie Stade (T. II S. 98) nachgewiesen hat, bald nach Ankunft der Exulanten in Jerusalem abgefaßt und blieb daselbst aufbewahrt, bis sie Nehemia in seine Schrift aufnahm. Diese Liste muß vom Serubbabel und den Geschlechtshäuptern selbst, oder jedenfalls unter deren Aufsicht und Leitung abgefaßt worden sein. Sie war das wichtigste Document für die Verteilung des Landes unter die Familien, für die Stellung der Priester, Leviten, Tempeldiener, Sänger u. s. w. Es ist auch in derselben die Mitgliederzahl der einzelnen Geschlechter aufs genaueste angegeben, ferner wie viel Knechte und Mägde, Pferde, Kameele und Esel von den Heimgekehrten mitgebracht, und was für Geschenke für den Tempelschatz gespendet worden sind, was eben nur von Augenzeugen berichtet werden konnte. Auch in dieser Liste nimmt Serubbabel die erste Stelle unter den aufgezählten Vorstehern der Gemeinde ein, ein Beweis, daß er für den vornehmsten galt. Daß hier jede weitere Bezeichnung desselben als Pecha oder Naßi fehlt, erscheint ganz natürlich, wenn man bedenkt, daß er selbst die Liste angefertigt oder an der Anfertigung beteiligt

1) Die Annahme, daß es zwei verschiedene judäische Anführer waren (Renan, Smend und Andere) ist schon dadurch widerlegt, daß der Name Scheschbaßar in der Geschlechtsliste unter den judäischen Mitgliedern nicht vorkommt.

gewesen, und daß es im Altertum nicht Sitte war, daß ein Autor sich selbst einen Ehrentitel beilegte. Die Stellen (Nehem. 8, 9; 10, 2) in welchem Nehemia als der Thirschatha bezeichnet wird, sind bekanntlich nicht mehr von Nehemia selbst abgefaßt, und auch vom Chronisten wurde diese Bezeichnung wahrscheinlich nur hinzugefügt, um diesen von den Personen gleichen Namens zu unterscheiden; in den Stellen aber, wo Nehemia von sich selbst als Pecha spricht, (5, 14—19) will er bloß darlegen, daß er nicht ein so eigennütziger Pecha gewesen sei, wie seine Vorgänger. Neben Serubbabel nimmt den zweiten Platz unter den Gemeindevorstehern Josua ein. Auch diesem fehlt jede weitere Bezeichnung, nicht einmal die eines Priesters; obwohl er nicht nur unzweifelhaft ein solcher war, sondern auch als der Sohn des Jehozadaq und Enkel des Oberpriesters Seraja die nächsten Ansprüche auf das Hohenpriestertum hatte, vielleicht sogar schon Hoherpriester war. Aber beide waren Mitverfasser des Geschlechtsregisters und konnten sich keine Ehrentitel beilegen. Es bedurfte auch dessen nicht, da sie den gleichzeitigen Volksgenossen in ihrer Stellung und Würde hinlänglich bekannt waren. Selbst daß sie Gemeindevorsteher waren, wird nicht berichtet; wir können es daher bloß aus dem Zusammenhange und aus dem schlichten Ausdrucke „welche gekommen waren mit Serubbabel, Josua" u. s. w. entnehmen; es war jede weitere Bestimmung unnötig, weil das Register für die unmittelbaren Zeitgenossen angefertigt wurde, welche die Vorsteher persönlich kannten.

5) Man darf es wohl nun der Klugheit und der Einsicht eines Mannes wie Cyrus entsprechender finden, daß dieser in Berücksichtigung der Lage und der Verhältnisse der Judäer denselben einen Landpfleger aus ihrem eigenen Volke gegeben habe, welcher das höchste Ansehen in demselben hatte, die Bedürfnisse, die Satzungen, Sitten und Gebräuche desselben am besten kannte, der auch die Landesverteilung nach den berechtigten Ansprüchen auszuführen, den Tempel nach den überlieferten Vorschriften zu erbauen und einzurichten imstande war, als einen heidnischer Perser, dem zu allem diesem jede Kenntnis fehlte und auch kein Interesse dafür haben konnte. In allen Stellen, in denen das Edikt des Cyrus nach seinem Inhalte wiederholt wird, in c. 5, 13—16; c. 6, 3—5 und selbst in dem im jüdischnationalen Sinne veränderten Texte des c. 1 ist stets nur vom Befehl des Cyrus für den Tempelbau die Rede, dessen Größe, Baumaterial und Kosten-

bestreitung wie die Zurückführung der heiligen Geräte er sogar ausdrücklich bestimmte (6, 3—5). Von der Wiederherstellung der Stadt Jerusalem und dem Anbau des Landes wird nichts erwähnt. Die Kolonie sollte offenbar nach dem Sinne des Cyrus vorzüglich eine religiöse sein. Wie er auch anderen Städten ihre Götterbilder zurück gab, ihre Tempel wieder herstellte und vergrößerte (S. 15), so wollte er auch Jahwes Tempel in Jerusalem hergestellt wissen. Und wie er die anderen in Gefangenschaft gehaltenen Völker frei in die Heimat ziehen ließ, so auch die Hebräer. Wenn nun Cyrus dieses vom religiösen Standpunkte ansah, so wäre es höchst verkehrt gewesen, wenn er den Heimkehrenden einen persischen Mann, dem Land und Leute und deren Kultus unbekannt war, zum Leiter in vorzüglich religiösen Angelegenheiten zuerteilt hätte. Die dem betreffenden Statthalter verliehene Macht war auch eine höchst beschränkte; derselbe war dem westeuphratischen Statthalter untergeordnet und demselben verantwortlich (Esr. 5, 3), und dieses erscheint auch ganz natürlich, weil er eben nur eine religiöse Gemeinde, keine politisch selbständige zu leiten hatte.

Man kann aber auch nicht das lose Gefüge des eben entstandenen persischen Reiches, welches erst unter Darius I eine feste Organisation erhielt, mit der im Verlaufe von Jahrhunderten ausgebildeten römischen Staatsverfassung vergleichen und etwa die Rolle eines römischen Prokurators, der die politischen Interessen des Staates vertrat, dem Scheschbaßar zuerteilen wollen (vgl. S. 26). Schon die specielle dem Scheschbaßar zugewiesene Aufgabe, die heiligen Gefäße nach Jerusalem zu bringen und den Tempel auf seinem ursprünglichen Platze zu erbauen, widerspricht einer solchen Auffassung. Es entspricht aber alles den damaligen Verhältnissen, wenn Scheschbaßar als Judäer und als der angesehenste Mann in seinem Volke die Gründung einer religiösen Gemeinde zur Aufgabe hatte. Demgemäß erhielt er die heiligen Geräte und den Auftrag, den Tempel auf der früheren Stätte nach herkömmlichen Satzungen zu erbauen. Dieser Scheschbaßar kann also niemand anders als Serubbabel gewesen sein: die Identität der Person erscheint zweifellos.

IV.

Die Zeitdauer des zweiten Tempelbaues.

Nachdem das Edikt des Cyrus für den Tempelbau und die Rückkehr der Exulanten unter Leitung des Serubbabel historisch festgestellt

erscheint, bleibt noch die Frage zu erörtern, ob diesem Edikte gemäß der Tempelbau noch unter der Regierung des Cyrus begonnen habe. Der Chronist freilich läßt hierüber keinen Zweifel. In Esr. c. 3, 7—13 erzählt er ausführlich, welche Vorbereitungen für den Tempelbau schon im ersten Jahre nach der Rückkehr getroffen wurden, und wie im zweiten Jahre unter Leitung des Serubbabel und Josua der Tempelbau ins Werk gesetzt, die Grundsteinlegung unter vielen Feierlichkeiten ausgeführt wurde, und das Volk hierüber ein großes Freudengeschrei erhob, daß jedoch die alten Familienväter, welche noch den früheren Tempel gesehen hatten, über den gegenwärtigen Anblick in lautes Weinen ausbrachen. Er erzählt ferner, (c. 4, 1—5), daß nach Beginn des Baues die benachbarten Samaritaner an diesem Teil zu nehmen wünschten, daß sie aber vom Serubbabel, Josua und den anderen Geschlechtshäuptern zurückgewiesen wurden. Dieses hatte zur Folge, daß das Volk des Landes die Hände des Volkes Juda lässig zu machen und es vom Bauen abzuschrecken suchte; auch Räte (am Hofe) mieteten, um dessen Vorhaben zu vereiteln.“ Auch im aramäischen Schriftstück (c. 5, 13—16) berichten die Judäer an die persischen Beamten, daß Cyrus den Scheschbaßar mit der Erbauung des Tempels beauftragt habe; „Alsbald ging dieser Scheschbaßar, legte die Grundsteine des Gotteshauses in Jerusalem, und von dieser Zeit bis zur Gegenwart (der Regierung des Darius) wird gebaut, ohne daß es fertig wurde.“

Aber diese Berichte über die Angriffnahme des Tempelbaues im zweiten Jahre nach der Rückkehr (536) haben neuere Gelehrte, namentlich Eb. Schrader in der bereits genannten Abhandlung (Stud. und Kritik. 1867. S. 482 ff) und B. Stade (Gesch. des Volkes Isr. II S. 97 ff) als unbegründet und auf Irrtum und Verwechselung beruhend, in Abrede gestellt, weil solche Annahme in Widerspruch steht mit den gleichzeitigen und ganz unzweifelhaften Berichten der Propheten Haggai und Sacharia, nach welchen der Wiederaufbau des Tempels erst im zweiten Jahre der Regierung des Darius I begann. Der Prophet Haggai beginnt seine Rede, welche an Serubbabel, den Statthalter Judas, und Josua, den Hohenpriester, gerichtet ist, mit dem Vorwurfe, daß sie in getäfelten Häusern wohnten, während das Gotteshaus verwüstet liege. Die Unfruchtbarkeit und der Unsegen der bisherigen Jahre sei die Strafe hierfür; sie sollten sich daher gleich an

den Bau des Gotteshauses machen. Auf diese Ermahnung fingen die beiden und das übrige Volk den Tempelbau an am 24. des 6. Monats im 2. Regierungsjahre des Darius (c. 1, 1—15). Gleich im folgenden Monat am 21. desselben, als der Bau eben begonnen und noch ein recht armseliges Aussehen hatte, ermutigte sie Haggai mit der Weissagung, daß dieses Haus noch in höheren Ehren stehen werde als das frühere; große Erschütterungen werden eintreten, die Edelsten der Völker werden zu demselben wallen, in ihm werde Friede herrschen. Am 24. des 9. Monats fordert Haggai dazu auf, diesen Tag sich wohl zu merken. Bis dahin, ehe der Tempel gegründet war, zeigte sich überall Unfruchtbarkeit und Unsegen, von jetzt ab wird Segen eintreten (c. 2, 1—10, 15—19). — In diesen Weissagungen und Mitteilungen des Haggai ist nur vom Beginn des Tempelbaues die Rede, und findet sich keine Andeutung, daß dieser bereits früher stattgefunden habe, oder gehemmt worden sei. Dieses spricht also gegen den Bericht der Chronisten (Esr. 3, 7—4, 1—5).

Auch in der Weissagung des Sacharia vom 24. des 11. Monats, also zwei Monate nach der von Haggai angegebenen Zeit der Gründung des Tempels, fand man einen Widerspruch gegen den Bericht des Chronisten in den Worten (c. 1, 16): „Darum so spricht Jahwe: „ich habe mich Jerusalem wieder zugewendet, mein Haus wird in demselben erbaut werden", und ebenso in der Stelle (c, 4, 6—10), wo Serubbabel für die Fortsetzung des Baues ermutigt wird: die Hände Serubbabels haben dieses Haus gegründet, und seine Hände werden es vollenden. Denn mag man auch den Tag des geringen Anfangs verachten, man wird in Freude das Senkblei in den Händen Serubbabels sehen". Doch läßt sich der Widerspruch an dieser Stelle gegen den Bericht des Chronisten allenfalls noch lösen, daß hier auf die erste Gründung des Tempels (536) seitens des Serubbabel Beziehung genommen werde. Von dem Widerspruch, welchen man in c. 6, 12, 13 finden wollte, können wir absehen, da hierbei vielfache Veränderungen des massorethischen Textes vorausgesetzt werden, die nicht zu billigen sind; wir werden auf die Erklärung dieser Stelle in der Abhandlung über den Knecht Jahwe's näher eingehen. Eher kommt c. 8, 9 in Betracht, wo die Zuhörer aufgefordert werden, die Worte festzuhalten, „welche vom Munde der Phropheten gesprochen worden sind am Tage, da das Haus Gottes der Heer-

schaaren gegründet worden ist". Auch der aramäische Bericht (Esr. c. 5, 2): „Zu der Zeit (im 2. Jahre des Darius) machte sich Serubbabel, der Sohn des Schealthiels, und Josua, der Sohn des Jehozadaq, auf und fingen an das Gotteshaus zu bauen" widerspricht dem Chronisten. In Folge dieser Widersprüche hat zuerst Eb. Schrader in der genannten Abhandlung, dann Kuenen, Stade und andere Gelehrte der neueren Zeit die Behauptung aufgestellt, daß eine Gründung des Tempels im zweiten Jahre nach der Rückkehr und somit auch die Anfeindung der Samaritaner thatsächlich gar nicht stattgefunden habe, und daß die Erzählung des Chronisten hierüber entweder durch falsche Combination, zu welcher der aramäische Bericht (c. 5, 13—18) Veranlassung gegeben haben mochte, oder durch die irrtümliche Reflexion, daß der Befehl des Cyrus nicht 16 Jahre lang unausgeführt hätte bleiben können, entstanden sei. Außerdem hat Prof. Schrader mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Schärfe den Beweis geführt, daß auch nicht eine Angabe des Chronisten über den Tempelbau zur Zeit des Cyrus dieser „nicht entweder nachweisbar sonst vorliegenden alttestamentlichen Quellen einfach entnommen hat, oder durch eine leichte Kombination gewinnen konnte" (S. 481).

Gleichwohl sind auch nach Schraders Annahmen nicht alle Widersprüche und Schwierigkeiten beseitigt, und wenn auch die Form der Darstellung der Konzeption des Chronisten zugeschrieben werden mag, so spricht doch andererseite Vieles für Bestätigung des Inhalts, wenigstens in den wesentlichsten Punkten.

Zunächst wird man zugeben müssen, daß der Chronist in der Erzählung von der Errichtung eines Opferaltars (c. 3, 2. 3) thatsächlich Richtiges berichtet hat. Hierüber hatten auch Schrader (S. 503) und Stade (S. 420 f.) keinen Zweifel, weil dieses sich aus Haggai 2, 14, und wie wir sehen werden, auch aus Deutero-Jesaia erweisen läßt. Daß der Chronist diese Thatsache erst aus der Stelle des Haggai kombiniert haben soll, wird nicht leicht jemand behaupten, er müßte denn den Scharfsinn eines modernen Kritikers demselben zutrauen.

Ebensowenig kann, was c. 3, 12. 13 über das Freuden- und Klagegeschrei des Volkes beim Anblick der Grundlage des Tempels erzählt wird, nur „eine weitere Ausführung von Haggai 2, 3 sein" (Schrader S. 493), da dieser im Gegenteil sagt, „was ist diese Grundlage in euren Augen, doch das reine Nichts."

Ferner hat Schrader selbst zugegeben, daß der Name des assyrischen Königs Asarhaddon, für welchen man (nach II Reg. 17, 6. 24) Salmanassar erwartete, doch nicht auf Irrtum beruhe (S. 497—98), da auf dem Asarhaddon-Cylinder ausdrücklich berichtet wird, daß dieser König das Land der Chatti und die Seeküste durch Kolonisten besetzen ließ (Schrader, Keilinschr. u. d. Alte Testament. S. 374, Esra 4, 2). Da nun in den Büchern der Könige sich hiervon nichts findet, so muß der Chronist hierfür doch noch eine andere Quelle benutzt haben.

Endlich besteht nicht nur ein Widerspruch zwischen dem Bericht des Chronisten und dem der beiden Propheten, sondern der aramäische Bericht steht mit sich selbst im Widerspruch. Denn während zu Anfang des Kap. 5, 2 erzählt wird, daß im 2. Jahre des Darius Serubbabel und Josua das Gotteshaus zu Jerusalem zu bauen anfingen, wird am Schlusse desselben von den Judäern berichtet (V. 16), daß gleich, nachdem Cyrus das Edikt erlassen hatte, Scheschbaßar nach Jerusalem hinzog und die Grundsteine des Gotteshauses legte, und daß man von dieser Zeit (des Cyrus) bis zur Zeit des Darius baute, ohne fertig zu werden. Denn daß die Judäer zur Rechtfertigung ihres eigenmächtigen Unternehmens diese Erklärung gegen die Wahrheit der Thatsachen abgegeben hätten (Stade S. 123), ist durchaus unwahrscheinlich. Wie hätten sie dem persischen Statthalter gegenüber es wagen können, den Tempelbau als bereits vor 16 Jahren begonnen darzustellen, da man kaum über die Fundamente desselben hinausgekommen war? (vgl. van Hoonacker p. 98). Auch die Annahme, daß Scheschbaßar wohl den Grund gelegt haben könnte, daß jedoch in den Augen der Propheten das Werk des heidnischen Statthalters als nicht vorhanden angesehen worden sei (Stade S. 123), widerlegt sich von selbst, wenn Scheschbaßar und Serubbabel als dieselbe Person sich erweist. Aber auch abgesehen hiervon, wenn Scheschbaßars Entscheidung über die Aussonderung von Priesterfamilien Gültigkeit hatte, sollte seine Grundsteinlegung von den Propheten als ungeschehen angesehen worden sein?!

Schließlich ist auch die Frage in nicht befriedigender Weise beantwortet, was denn den Chronisten überhaupt dazu hätte veranlassen können, einen Bericht zu kombinieren und aus allen Ecken und Enden Inhalt und Ausdrücke zusammenzustoppeln, wenn er nicht feste Anhaltspunkte für denselben gehabt hätte. Die Lücke zwischen 536 bis 520,

welche sonst unausgefüllt bleiben würde, konnte einen Schriftsteller nicht beunruhigen, der vom 6. Jahre des Darius (516) ohne weiteres zum 7. Jahre des Artexerxes (458), vom c. 6, 22 zu c. 7—10, im Buche Esra übergeht und ähnliche Sprünge über weite Zeiträume hinweg im Buche Nehemia machte. Die religiöse Gleichgültigkeit für den Tempelbau (Schrader S. 500) brauchte der Chronist nicht zu verantworten, da diese vom Propheten Haggai hinlänglich gerügt, und auch die Strafe für diese Verschuldung angekündigt worden war.

Aus allen den genannten Gründen muß man zu der Annahme gelangen, daß der Chronist eine aramäische Quelle für seinen Bericht vor sich gehabt habe, aber eine höchst mangelhafte und verstümmelte, die er in freiester Weise mit Benutzung alles dessen, was er zur Ausfüllung der Lücken für geeignet hielt, in der von Schrader dargelegten Weise, vervollständigte. In diesem aramäischen Fragment fand er Andeutungen für die Errichtung eines Altars, aus welchem er wohl auch den unverständlichen Satz (3, 3b) wörtlich übersetzte; ferner fand er einige Notizen über einen Beginn des Tempelbaues, auf welche noch einige Aramäismen wie rischjon (V. 7), lĕboam (V. 8), die zum Teil verstümmelten Eigennamen (V. 9), und V. 12. 13, für welche die Möglichkeit einer Kompilation nicht nachweisbar ist, ferner der Eigenname A s a r h a d d o n (c. 4, 2 s. oben), Mebalăhim (V. 4) sokhrim (V. 5) und die Eigennamen in V. 7 hinweisen. Man wird ferner auch den Beginn eines Tempelbaues schon unter Cyrus zugeben müssen, weil dieses auch durch das aramäische Dokument bestätigt wird, nur darf man die Worte in c. 4, 4. 5: „Das Volk des Landes machte die Hände des Volkes Juda lässig" u. s. w. nicht so verstehen, daß eine völlige Unterbrechung des Baues stattgefunden habe, was durchaus nicht in diesen Worten liegt, sondern ein Nachlassen oder Schlaffwerden in demselben, so daß der Bau, wenn auch langsam und lässig, doch noch längere Zeit fortgesetzt wurde, wie sich dieses auch aus Deutero-Jesaia ergeben wird.

Was aber den Widerspruch einer solchen Annahme mit den Äußerungen der Propheten Haggai und Sacharia betrifft, nach welchen der Tempelbau im 2. Jahre des Darius anfing, so lassen sich aus c. 54—63 des Deutero-Jesaia, welche der Zeit zwischen 535—521 angehören, manche Angabe entnehmen, welche ein gewisses Licht auf diesen Zeitraum werfen und zur Ausgleichung der scheinbaren Widersprüche dienen

können. Wir haben in der historischen Erklärung der genannten Kapitel den Zusammenhang derselben mit den Ereignissen dieser Zwischenzeit nachzuweisen versucht und eine Bestätigung für den Bericht des Chronisten von der Anfeindung der Nachbaren gegen den Tempelbau bestätigt gefunden in c. 54, wo der Prophet, die „elende, sturmbewegte und trostlose Gemeinde" (V. 11) in ihrer Bedrängnis ermutigt, ihr den höchsten Glanz des Tempels verheißt (s. d. Erklär. das.): „Wenn Jemand dich anfeindet, so ist es nicht von mir; wer dich anfeindet, der fällt (über) vor dir" (V. 15). — Man ersieht hieraus, daß die Samaritaner die Bauenden zwar lässig gemacht hatten, daß aber trotzdem der Bau fortgesetzt wurde. Wir erfahren auch, daß die Gegner sich mit Waffen versehen hatten (V. 16), während diese den Heimgekehrten, einer religiösen Gemeinde (S. 28), fehlten, daß die Gegner aber auch durch Verleumdungen die Fortsetzung des Werkes zu verhindern suchten (V. 17), ganz so wie es Esra 4, 4. 5 berichtet wird. Die Anfeindungen der Nachbarvölker wurden mit Erfolg fortgesetzt, wobei mancher Fromme sein Leben einbüßte, während die Vorsteher des Volkes und die Propheten es an Wachsamkeit fehlen ließen, worüber bittere Klage geführt wird (c. 56, 9—12; 57, 1. 2). Am schlimmsten wurden die Judäer von den Edomitern bedrängt; diese verwüsteten die Städte, drangen in Jerusalem ein und brannten, was vom Tempel erbaut war, völlig nieder (vgl. c. 63, 18; 64, 9. 10 f. die Erkl. das.), wofür auch den Edomitern ein Strafgericht Jahwes geweissagt wird (c. 63, 1—6), welches wahrscheinlich durch Hilfe der Perser bereits im Vollzug begriffen war (Herzfeld, Waihinger, Smend, Stade).

Die Ruinen des noch vor seiner Vollendung niedergebrannten Tempels mochten mehrere Jahre unberührt dagelegen haben. Nach dem erfahrenen Mißerfolg hatte man den Mut verloren, wieder einen Neubau zu beginnen. Es wird auch begreiflich, wie bis zum 2. Jahre des Darius der Bau des Tempels, das heißersehnte Heiligtum der Exulanten, auf den anfangs alles hinzielte, und auf den das Edikt des Cyrus sich vorzugsweise bezog, so lange hätte vernachlässigt werden können. Aus den betreffenden Stellen der Propheten Haggai und Sacharia ergiebt sich unzweifelhaft, daß ein neuer Tempelbau vom Grunde aus im 2. Regierungsjahre des Darius begonnen habe. Denn der Tempel lag vollständig in Ruinen, gerade so wie nach dessen Zer-

störung durch Nebukhadnezar. Wir begreifen auch die vielfachen Ermutigungen der genannten Propheten, (auf welche wir später ausführlicher zurückkommen), welche nach den traurigen Erfahrungen mit den bereits angefangenen und wieder zerstörten Bau nötig waren. Daß Haggai von diesem traurigen Ereignisse nichts erwähnt, erscheint ganz natürlich; die Erinnerung an dasselbe war überflüssig und konnte doch nur entmutigen. Die Widerrede des Volkes, „es sei noch nicht Zeit, den Tempel zu erbauen“, verknüpfte sich aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Hinweisung auf die Mißerfolge, welche sie bereits mit dem Bau erfahren hatten. Der Prophet hingegen unterläßt es nicht, das Volk an seine Sündhaftigkeit zu erinnern, welche schuld an dem früheren Mißlingen des Baues gewesen sei, und nur durch die Drohung, daß die bisherige Unfruchtbarkeit bis zum Wiederbeginn eines Neubaues fortdauern werde, brachte er alle dahin, daß sie sofort Hand ans Werk legten. Als daher die persischen Beamten die Häupter der Judäer wegen dieses eigenmächtigen Unternehmens zur Rede stellten, konnten diese der Wahrheit gemäß erklären, daß schon Scheschbaßar (Serubbabel) auf Befehl des Cyrus den Grund zum Tempelbau gelegt habe, und daß man seit dieser Zeit baute und wieder baute, ohne fertig zu werden, weil der Bau oft unterbrochen und schließlich völlig zerstört wurde. Daß die Bosheit der Nachbarvölker hieran schuld war, werden sie den persischen Beamten nicht verschwiegen haben, um so weniger, wenn die Perser selbst den Edomitern eine Niederlage beigebracht hatten.

Hiermit dürften alle scheinbaren Widersprüche in Betreff des Tempelbaues ausgeglichen sein. Was aber das Edikt des Cyrus betrifft, so widersprechen sich die Berichte über dasselbe ebenfalls nicht; es sind zwei Schriftstücke, die von einander ganz unabhängig sind, das eine in hebräischer Sprache vom Chronisten (Esr. 1, 1—11), das andere (Esr. 5, 3—16; 6, 3—5) in aramäischer. Aber auch der erstere ist aus einer aramäischen Quelle übertragen, wie die Aramäismen deutlich noch erkennen lassen. In der Hauptsache, daß Cyrus den Befehl zur Erbauung eines Tempels in Jerusalem und zur Zurückführung der Tempelgeräte gegeben, stimmen sie überein. Während jedoch im aramäischen Schriftstück die Größe des zu erbauenden Tempels, das Baumaterial, die Beschaffenheit der Wände bestimmt vorgeschrieben werden und zugleich auch, daß die Kosten aus dem königlichen Schatze bestritten werden sollten, wird im ersten Berichte von der Beschaffenheit des zu-

erbauenden Tempels und der Beisteuer aus dem königlichen Schatze nichts erwähnt, dafür spricht in diesem Cyrus von sich selbst, daß ihm Jahwe, der Gott des Himmels, alle Königreiche der Erde in seine Gewalt gegeben, und derselbe habe ihm aufgetragen, ihm einen Tempel zu Jerusalem zu erbauen; die zu seinem Volke gehörten, sollten hinaufziehen, und die Ortsbewohner (wohl die judäischen) dieselben unterstützen u. s. w., was alles dem aramäischen Schriftstück fehlt. Offenbar war es dem Chronisten, dem Verfasser der hebräischen Übertragung, um die Bewahrheitung der prophetischen Verheißung des Jeremia zu thun, wie er ja dieses selbst gleich zu Anfang (1,1) ausspricht. Man wäre daher geneigt, eine urkundliche Grundlage diesem Berichte abzusprechen. Indessen ist nicht zu leugnen, daß gerade die Ausdrucksweise des Edikts in dem Berichte des Chronisten weit mehr dem ebenfalls weitläufigen und hochtrabenden des Cyrus-Cylinder und demgemäß wohl auch dem ursprünglichen Erlaß des Cyrus entspricht, als die knappe und durchaus präcise des aramäischen Schriftstückes (6, 3—5). Hierin liegt der Beweis, daß der Bericht des Chronisten aus dem für die Oeffentlichkeit bestimmten Edikt entnommen ist, und daß der Chronist alles im monotheistischen Sinne und doxologisch für Jahwe umwandelte. Die näheren Bestimmungen für die Beschaffenheit des Baues und die Bestreitung der Kosten stand in diesem öffentlichen Erlaß gar nicht; vielleicht war es überhaupt ein ganz allgemeiner für die Befreiung aller Gefangenen und der Wiederherstellung der Tempel mit ihren Heiligtümern. Dagegen war das aramäische Schriftstück, wie ausdrücklich (6,2) berichtet wird, dem Archiv zu Ekbatana entnommen. Dieses enthielt protokollmäßig nur den sachlichen Inhalt aller Erlasse mit Fortlassung aller Formalitäten (vgl. Esth. 2, 23; 6, 1), und zwar nur nach ihren praktischen Bestimmungen; hier konnten die auf die Ausführung bezüglichen Angaben nicht fehlen. So sind beide Berichte unabhängig von einander abgefaßt worden; sie widersprechen sich nicht, sondern ergänzen vielmehr einander.

Schließlich mag in Beziehung auf das aramäische Schriftstück (c. 4, 6—23), welches die Fertigstellung der Mauern Jerusalems zur Zeit des Artexerxes betrifft und an diese Stelle gar nicht hingehört, bemerkt werden, daß der Chronist, indem er irrtümlich den Bau der Mauern mit dem des Tempels, und Darius I mit Darius II, dem Nachfolger des Artaxerxes, verwechselte und daher diesen vorgefundenen

Bericht als dahin gehörig einfügte, daß derselbe auch den Vers (c. 4, 24) zur Verbindung mit dem nachfolgenden Bericht des c. 5 eigenmächtig hinzugefügt hat, wie dieses bereits von Schrader und Stade dargelegt worden ist.

Mit diesen historischen Ergebnissen werden wir es versuchen, die Reden (c. 40—66) in ihrem Zusammenhange mit den Zeitereignissen und aus denselben zu erklären. Für diesen Zweck scheint es am zweckmäßigsten, den Inhalt jeder Rede zuerst nach ihrem Gedankengange in Kürze darzulegen, und dann deren Abfassungszeit durch Vergleichung des Inhalts mit den bezüglichen Ereignissen nachzuweisen.

Jesaia c. 40. **Erste Rede.**

Gedankengang des Inhalts.

Gott läßt sein Volk und Jerusalem trösten; die Leidenszeit sei vorüber, der Weg zur Heimkehr solle gebahnt und Gottes Herrlichkeit in der Erfüllung Seines Wortes allen offenbar werden (V. 1—5). Alles Fleisch ist vergänglich, nur Gottes Wort besteht ewiglich (V. 6—8). Zion und Jerusalem sollen die Ankunft ihres Gottes verkündigen, der mit Seiner Kraft und erbarmenden Liebe Sein Volk heimführen will (V. 9—11). Er (allein) ist allmächtig und weise; die Völker sind nichts gegen Ihn; mit den nichtigen Götzen — wie könnte man Ihn vergleichen? (V. 12—20). Sie (die israelitischen Exulanten) müßten es ja wissen und erfahren haben, daß Gott über der Erde im Himmel thront und die Völker für nichts achtet; des Himmels Heer führt er an, und von den Gestirnen entgeht Ihm keines (V. 21—26). Darum sollte Israel an Gottes Macht und Gerechtigkeit nicht verzweifeln; die auf Gott vertrauen, gewinnen stets neue Kräfte, ohne jemals zu ermüden (V. 27—31).

Abfassungszeit der Rede.

Gerade in dieser ersten Rede sind keine Beziehungen auf gleichzeitige Ereignisse zu erkennen; doch läßt sich aus dem allgemeinen Inhalt schon die Abfassungszeit mit großer Wahrscheinlichkeit ermitteln. Die Trostrede und Heilsbotschaft stützt sich vorzüglich auf das Wort der Verheißung des allmächtigen Gottes, daß, wenn auch alles vergänglich ist, das Wort Gottes bleibt und erfüllt werden muß. Die meisten Exegeten beziehen das Wort Gottes auf die Weissagung des Jeremia (25, 11. 12; 29, 10) von dem Ende der babylonischen Knechtschaft nach Ablauf von siebzig Jahren. Dieses ist wohl auch das Wahrscheinlichste; nur darf man nicht mit dem Chronisten (II. Chron. 36, 21) die siebzig Jahre von der Zerstörung Jerusalems und Verwüstung des Landes (v. J. 586 v. Chr.) rechnen. Denn von dieser

Zeit an gerechnet, waren die siebzig Jahre noch nicht abgelaufen, selbst zu der Zeit nicht, als die Exulanten thatsächlich vom Cyrus die Freiheit erhielten (537 v. Chr.), auch nicht, wenn man von der Wegführung des Jojakhin (II. Reg. 24, 15 i. J. 597 v. Chr.) oder der Unterwerfung des Jojaqim (602) rechnet. Aber die Auffassung des Chronisten, daß in der Verheißung des Jeremia die 70 Jahre von der Verwüstung des Landes an zu rechnen seien, beruht auf einem Irrtum. Denn nach dem Wortlaute des Textes im Jeremia ist daselbst nur von 70 Jahren der babylonischen Herrschaft die Rede (vgl. Einleit. S. 21). Setzt man diese mit Beginn der Wiederaufrichtung der chaldäischen Herrschaft unter Nabopolassar (625 v. Chr.), so waren die 70 Jahre dieser Herrschaft um das Jahr 555 zu Ende[1]). Dieser Zeit dürfte auch die Trostrede angehören, da die Zeit für die Erfüllung der Weissagung des Jeremia abgelaufen war. Denn von einem Kriege, welcher den Babyloniern oder anderen Völkern drohte, wird nichts erwähnt. Die Kämpfe des Cyrus im fernen Medien waren dem Propheten noch unbekannt, wie denn auch Nabonid, der König von Babylonien, erst später von denselben Nachricht erhielt (vgl. Einleit. S. 7); seine Heilsbotschaft stützte sich allein darauf, daß der allmächtige Gott Sein Wort in Erfüllung bringen müsse. Die Darstellung von Gottes Allmacht, welcher gegenüber Könige, Völker und Menschen überhaupt ein Nichts sind, beweist nicht im geringsten, daß diese Rede „in einer Epoche der Umwälzung alles Bestehenden abgefaßt sei" (Hitzig); denn dergleichen Schilderungen finden sich häufig in den Psalmen und Propheten und selbst im Buche Hiob. Ebensowenig beweist das Wort איים (V. 15), welches gewöhnlich im Parallelismus mit Völkern, Ländern gebraucht wird und die notwendige Aushilfe desselben ist (vgl. 41, 1; 42, 4. 10. 12; 49, 1; 51, 5; 59, 18; 60, 9; doch anders verhält es sich mit 41, 5, siehe das.), „daß durch den lydischen Krieg Kleinasien und die Griechen der Küste und der Inseln in aller Mund gewesen sei" (Dillmann). Selbst sprachlich zeigen die Imperfekta, oder Perfekta, welche mit Imperfekta parallel

1) Anders verhält es sich mit der Stelle Sachar. 1, 12, woselbst zur Zeit des zweiten Regierungsjahres des Darius Hystaspis ungefähr 70 Jahre seit der Zerstörung Jerusalems gezählt werden. Hieraus mochte die Sage von einem siebzigjährigen babylonischen Exil entstanden sein.

abwechseln, wie die Partizipia (V. 4. 5. 10. 11. 15. 23. 24), daß hier im allgemeinen von dem, was für alle Zeiten gilt, die Rede ist. Nur von dem allmächtigen Gott, der Sein Wort nie unerfüllt läßt, wird Israels Erlösung erwartet.

Daß übrigens, abgesehen von den genannten Weissagungen des Jeremia, auch auf einen früheren Untergang noch vor dem Ablauf von 70 Jahren gehofft wurde, scheint aus Jerem. 32, 36—44; 50; 51, 1—58; Jes. 13; 14, 1—23 hervorzugehen. Allein die zuversichtlichen Verheißungen unseres Propheten müssen doch einen festeren Grund gehabt, und diesen konnte er nur in der bestimmten Weissagung des Jeremia in der dargelegten Berechnung gefunden haben. Diese erste Rede kann demnach nur zwischen 555—548 v. Chr. abgefaßt worden sein, da die nächste Rede bereits dem Jahre 547/6 angehört.

c. 41. **Zweite Rede.**

Gedankengang des Inhalts.

In dieser zweiten Rede fordert der Prophet im Namen Jahwe's die Völker auf, zu einer Verhandlung zusammenzutreten, um ihnen die Macht Seiner Gottheit und die Nichtigkeit ihrer Götzen zu beweisen.

Denn wer hat ihn (Cyrus) vom Osten herbeigerufen, diesem die die Könige und Völker unterworfen, wenn nicht Jahwe, der hervorrief die Menschengeschlechter vom Anbeginn? (V. 1—4). Vergebens verbünden sich die Völker in Angst vor dem Sieger und suchen Hilfe bei ihren Götzen (V. 5—7). Nur Israels Volk hat nichts zu fürchten, Gott ist sein fester Beistand, seine Feinde werden vernichtet, und alle Widerstrebenden wird es zertreten (V. 8—16). Auch auf Wegen durch die Wüste wird Jahwe sein Volk leiten und vor Glut, Durst und Verschmachten schützen (V. 17—20). Es mögen nun auch die Götzen ebenso das Eintreffen des von ihnen Vorausgesagten anzeigen, oder im voraus das Zukünftige weissagen; aber sie vermögen es nicht (V. 21—23). Jahwe hat ihn (Cyrus) vom Norden herbeigerufen; im fernen Osten ruft er Seinen Namen an und wirft die Statthalter (der medischen Provinzen) zu Boden nieder. Dieses hat keiner der Götzen vorausgesagt, sondern Jahwe hat es Zion zuerst verkündigt und Jerusalem die Heilsbotschaft gegeben. Die Götzen aber verkündigen nichts und antworten nichts; sie sind eitel und nichtig (V. 24—29).

Abfassungszeit.

Zwischen der vorangegangenen und dieser Rede muß ein Zeitraum von mehreren Jahren liegen. Denn in der ersten findet sich noch keine Spur einer Beziehung auf das siegreiche Vordringen des Cyrus; die Trost- und Heilsbotschaft stützt sich, wie wir gesehen haben, lediglich auf das Wort der Verheißung des allmächtigen Gottes, welches in Erfüllung gehen müßte. In dieser Rede aber sehen wir bereits Cyrus als siegreichen Eroberer im fernen Osten und Norden (V. 2. 25). Cyrus mußte also in dieser Zwischenzeit Medien bereits besiegt und die Unterwerfung der nordöstlichen Provinzen (Baktrien, Hyrkanien, Saken, Kadusier, Armenier) mit deren Statthaltern ausgeführt haben. Zu einem solchen Eroberungszuge paßt vorzüglich der Ausdruck in V. 3, daß Cyrus ungefährdet unbetretene Wege eingeschlagen und die Statthalter niedergeworfen habe (V. 25). Nach den Worten des V. 5, wo von den erschreckten, sich sammelnden Völkern die Rede ist, wird es sogar wahrscheinlich, daß Cyrus bereits auf dem Zuge gegen Krösus im Begriffe war. Denn von allen Gegnern des Cyrus hatte Krösus allein zahlreiche Bundesgenossen (vgl. Herodot I. 77), namentlich von den an der Küste wohnenden griechischen und barbarischen Völkerschaften. Hierdurch ließe sich am besten erklären, daß im V. 5 die Inseln und die Enden der Erde (Meeresküsten) allein als im Kampfe begriffen genannt werden. Die Aufforderung zu einer Auseinandersetzung mit den Götzen wäre ebenfalls für diesen Zeitpunkt recht passend. Denn gerade Krösus war dafür bekannt, daß er ein besonderes Vertrauen auf Orakel setzte und nichts ohne dieselben unternahm. Der Krieg gegen Krösus nahm seinen Anfang um das Jahr 546 v. Chr. (vgl. Einleit. S. 12. 19) und um diese Zeit ist höchst wahrscheinlich auch diese Rede abgefaßt worden.

Der Prophet glaubte in dem überraschenden, ungehinderten Siegeslauf des Cyrus die sich vollziehende Erfüllung der Gottesverheißung für Israels Erlösung zu erkennen und sah zugleich den offenbaren Beweis von Jahwe's Allmacht und Allwissenheit in der so schnell eingetretenen Verwirklichung des in Seinem Namen im voraus Geweissagten. Diese Voraussagung könnte man zwar auf Jeremia und Jesaia c. 13. 14, 1—23 beziehen. Denn wer auch der Verfasser der letzteren c gewesen sein mag, so waren sie unserem Propheten aller Wahrscheinlichkeit nach bekannt. Allein da zwischen der ersten Rede (c. 40) und

dieser ein längerer Zeitraum dazwischen lag, so konnte der Prophet sich auf seine eigene Rede, in welcher er die nahestehende Erlösung seines Volkes lange vor dem siegreichen Vordringen des Cyrus und und dem Bekanntsein dieses Mannes überhaupt im Namen Jahwe's verkündigt hatte (S. 39), berufen. Cyrus ist nach des Propheten festem Glauben von Gott ausersehen, um Israel zu befreien, und in diesem Glauben verkündigte er ihm auch seine Siege über Krösus und dessen Verbündete im voraus. Cyrus, glaubte der Prophet, müßte Jahwe's Beistand anerkennen, Seinen Namen anrufen (V. 25), und die Götzenanbeter beschämen. Fast hat es den Anschein, als wenn er denselben samt seinem Heere mit dem Volke Israel förmlich identifiziert habe (vgl. V. 15. 16). Dieser Irrtum konnte jedoch nicht lange dauern.

c. 42. **Dritte Rede.**

Gedankengang des Inhalts.

Der (wahre) Knecht Gottes, der auserwählte, an dem Gott Wohlgefallen hat, der ist von Seinem Geiste erfüllt, der läßt das Recht [1]) für die Völker ausgehen. Er ist sanft, milde und barmherzig, im Dienste der Wahrheit läßt er das Recht über die Völker ausgehen. Nicht wird er verscheiden, nicht gebrochen werden, bis er das Recht [1]) auf Erden festgestellt und auf seine Lehre die (fernen) Küstenbewohner harren. Jahwe, der Schöpfer des Weltalls, hat ihn berufen; Er wird ihn festhalten und bewahren, ihn als Bund des Volkes und als Licht der Heiden offenbar machen, daß er die Blinden sehend und die Gefesselten frei mache; Jahwe's Ehre soll (an ihm) erkannt werden. (V. 1—8). — Das Vorausverkündigte (die Siege des Cyrus) ist eingetroffen, jetzt verkündigt der Prophet im Namen Jahwe's Neues, was noch eintreffen soll (Jahwe's sich offenbarende Macht). Hierüber sollen alle Völker Gott lobsingen, der wie ein Held auszieht und seine Feinde besiegt; nach langem Schweigen bricht er in Zorn aus, dessen Glut alles versengt. Er wird die Blinden (Kleingläubigen, Mißtrauischen) auf unbekannten Wege führen und alle Hindernisse beseitigen

---

1) Das Wort משפט ohne Artikel bedeutet das absolute Recht, die Richtschnur für Erkennen, Glauben und Handeln; es entspricht ungefähr dem, was wir Religion im weiteren Sinne nennen; vgl. Kleinert, Theol. Studien u. Kritiken 1862 S. 707; Delitzsch, Komm. S. 415; Dillmann S. 386.

zur Beschämung der Götzendiener (V. 9—17). „Ihr Tauben" (Kleingläubigen), ruft der Prophet im Namen Gottes, „höret es, und ihr Blinden, blicket auf, daß ihr sehet." — „Wer ist denn blind", so denken die Angeredeten, „wenn nicht Mein[1]) (Gottes) Knecht, und taub wie Mein[1]) (Gottes) Bote, den Ich sende? wer ist taub wie der befreundete und blind wie der Knecht Gottes?" — „Du", spricht der Prophet zu den Ungläubigen, „hast Vieles gesehen, aber es nicht beachtet und mit offenen Ohren hörst du nicht"; „nur um seiner (eigenen) Gerechtigkeit willen hat es Gott gefallen, seine Lehre groß und herrlich zu erweisen." — „Das Volk", erwidern die Angeredeten, „ist ja beraubt und ausgeplündert, es verschmachtet (liegt in Banden) in Gefängnissen ... und keiner nimmt sich seiner an." — „Wenn doch jemand hören und darauf achten wollte", spricht der Prophet: „Wer hat denn Israel den Räubern und der Plünderung preisgegeben? es ist Jahwe, der das Volk wegen seiner Sündhaftigkeit und seines Ungehorsams gestraft hat" (V. 18—25).

Abfassungszeit der Rede.

Zwischen dieser und der vorangehenden Rede liegt offenbar ein Zeitraum von mehreren Jahren, während welcher Cyrus den Krösus mit seinen Verbündeten besiegt und sich dessen Landes bemächtigt hatte. Der Prophet sah seine Weissagung erfüllt und konnte sich zur Bestätigung der Wahrhaftigkeit seiner Weissagungen hierauf berufen (V. 9). Dagegen war die Erwartung des Propheten und der Exulanten, daß Cyrus nach Besiegung des Krösus gegen Babylonien einen Feldzug unternehmen und die Judäer in Ehren und in Anerkennung von Jahwe's Gottheit frei geben werde, noch immer unerfüllt geblieben. Cyrus hatte noch viele Kämpfe in Kleinasien und in den noch nicht vollständig unterworfenen Provinzen im Norden und Osten zu bestehen, ehe er gegen Babylonien etwas unternehmen konnte. Darüber gingen fast acht Jahre hin (546—539 v. Chr.)[2]). Der Prophet erkannte hieraus, daß Cyrus zwar von Gott berufen sei, um Sein Strafgericht an den Völkern und schließlich auch an den Babyloniern zu vollführen,

---

1) Der Prophet läßt dieses Gott selbst aus dem Sinne der Ungläubigen sprechen, das Nähere weiter unten.

2) Vgl. Herodot I, 177; Duncker, Geschichte des Altertums Bd. IV a. a. O. Einleit. S. 20..

und auch Israel zu befreien, daß aber das wahre und eigentliche Heil seines Volkes nur von dem längst verheißenen und erwarteten Messias ausgehen könne, der kein Eroberer, sondern ein gotterfüllter Friedensmann, der in Milde und Gerechtigkeit Israel und die Völker zur Erkenntnis des wahren Gottes und seiner Lehre führen und ein Gottesreich stiften werde. Mit dieser freudigen Aussicht tröstete er die vergebens auf Erlösung harrenden Exulanten (V. 1—9) und stimmt einen Hymnus zu Ehren Gottes an (V. 10—12). Nach seiner Meinung würde der Messias nach der Befreiung der Exulanten aus der Knechtschaft auftreten, seine Lehre verkündigen, Gott aber selbst werde ihnen voranziehen und die Wege zur Heimkehr bahnen (V. 13—17). Der Auszug aus Babylon würde sich demnach ähnlich dem aus Ägypten gestalten. So mochte der Prophet denken; anders jedoch die Exulanten, welche durch die lange Verzögerung der Ankunft des Cyrus ihre Hoffnung auf Erlösung durch denselben und den Glauben an die Weissagungen des Propheten verloren. Dieses Unglaubens wegen nennt der Prophet die Exulanten im Namen Gottes taub und blind, die nicht hören und sehen wollen, wie das über Cyrus bereits Vorausgesagte eingetroffen sei (V. 18). Die Exulanten behaupten jedoch in ihrem Unglauben das Gegenteil[1]: Nicht sie, sondern der Prophet, der Knecht und Bote Jahwe's, Sein Vertrauter, sei taub und blind, der

---

1) Unmöglich kann V. 19 als die Meinung des Propheten aufgefaßt werden. Denn es ist kaum denkbar, daß der Prophet den Knecht Gottes in einem und demselben Verse taub und blind und zugleich als den befreundeten und Boten Gottes bezeichnet haben sollte. Es ist eine spitzfindige Aushilfe der Exegeten, daß der Prophet die tadelnden Prädikate dem Volke in seiner Wirklichkeit, die lobenden demselben nach seiner Bestimmung beilegt. Nichts liegt der einfachen, durchaus klaren und verständlichen Denk- und Ausdrucksweise ferner, als eine solche künstlich zu ermittelnde Unterscheidung. Derselbe Widerspruch bleibt auch, wenn man unter dem Knechte Gottes den frommen Kern des Volkes oder den Prophetenstand u. s. w. verstehen sollte. Wie wäre es auch ferner denkbar, daß der Prophet, nachdem er kurz zuvor den Ausdruck „Knecht Gottes“ für denjenigen gebraucht hat, der die Blinden sehend machen soll, jetzt mit demselben Ausdruck die Blinden selbst bezeichnet hätte. Auch sprachlich müßte man in V. 19 כי מי עור erwarten, da nach Annahme der Exegeten ein Grund für die Benennung blind und taub in V. 18 angegeben werden soll. Dagegen fallen alle diese Widersprüche fort, wenn, wie oben angegeben worden ist, ein Zwiegespräch angenommen wird. Denn in der Anschauung der ungläubigen Exulanten, deren verstocktem Sinne V. 19 entspricht.

seinen Irrtum nicht einsehe und falsche Hoffnungen hege. Es ist daher V. 19 als ein Einwurf der Exulanten aufzufassen, den der Prophet Gott wiederholen läßt, um ihn zu widerlegen. Aber der Prophet erwidert hierauf im Namen Gottes, daß sie doch vieles (in der Heilsgeschichte Israels) gesehen, ohne es zu beachten, und daß Jahwe um seiner Gerechtigkeit willen (zur Erfüllung seiner Verheißung) seine Lehre (durch sein Volk) verherrlichen wollte. An ihrem gegenwärtigen Elend sei nur ihr Ungehorsam schuld, der Gottes Zorn entflammt hat.

Als die Abfassungszeit dieser Rede dürfte wohl Ende der vierziger Jahre (542—540 v. Chr.) angenommen werden, da Cyrus weit entfernt auf seinen Feldzügen im Norden und Osten sich befand, und es gar keinen Anschein hatte, daß er gegen Babylon zur Befreiung der Judäer anrücken werde.

c. 43—44, 1—23. Vierte Rede.

Gedankengang des Inhalts (c. 43).

Der Prophet ermutigt im Namen Gottes das Volk Israel, daß es unter seinem Schutze allen Gefahren entgehen werde; statt seiner sind Ägypten, Äthiopien und andere Länder hingegeben worden, während

---

ist kein Unterschied zwischen dem Knechte Gottes als Erlöser und dem denselben verheißenden Propheten. Das Zwiegespräch hat in den geschichtlichen Vorgängen, im Fernbleiben des erwarteten Befreiers und in der gedrückten Lage der Exulanten seine vollständige Begründung. Der Prophet läßt absichtlich die Gegner zu Worte kommen, um sie zu widerlegen; ein Ignorieren der Einwürfe der Ungläubigen wäre zwecklos und verkehrt gewesen. Natürlich spielt sich das ganze Zwiegespräch im Geiste des Propheten ab. Derartige Zwiegespräche im Geiste, in denen der Redende Einwendungen der Gegner selbst ausspricht und beantwortet, sind gerade unserem Verfasser eigen; man vgl. c. 40, 27; 41, 2. 3; 49, 14. 24; 58, 3; 63, 1. 2; ferner 51, 9. 10. 12; 52, 5. 6; 66, 8. Auch der Zusammenhang in den nachfolgenden Kapiteln 43—45 wird hierdurch verständlicher. Denn auch diese bewegen sich in denselben Auseinandersetzungen mit den ungläubigen Exulanten und in ermutigenden Verheißungen an die gläubigen. — Wir werden in einer nachfolgenden Abhandlung über die Bedeutung des Ausdrucks des Knechtes Gottes nachweisen, daß, wo dieser Ausdruck vom Volke Israel in seiner Gesamtheit oder einem Teile desselben gebraucht wird, der Name des Volkes, Israel oder Jaqob, beigefügt wird, daß in diesem Kapitel überhaupt nicht vom Volke, sondern vom Messias oder von dem ihn verheißenden und vertretenden Propheten die Rede ist. (Vgl. Dillm. S. 387 V. 4 Schluß).

es selbst aus allen Weltgegenden heimkehren werde (V. 1—7). Die ungläubigen Exulanten, die taub und blind genannt werden, sollten mit allen heidnischen Völkern sich versammeln, und sie werden alle eingestehen müssen, daß Niemand außer Jahwe das Eingetroffene (die Siege des Cyrus) vorausgesagt habe. Die Exulanten und der Knecht Gottes sind Zeugen von Jahwe's alleiniger Macht (V. 8—13). Jetzt hat Gott (den Cyrus) gegen Babylon gesendet um Israels Erlösung willen; die Feinde werden sämtlich unterliegen. Neue Wunderthaten wird Er vollführen, welche die früher (in Ägypten) vollführten in Vergessenheit bringen werden (V. 14—21). Nicht verdient hat solche Gnade das undankbare Volk, welches Jahwe nicht verehrt, sondern vielmehr durch Missethaten Ihn erzürnt; nur um Seiner selbst willen werde er dem sündhaften Volke die Missethaten, um derentwegen Er es in schmachvollen Bann gethan hat, verzeihen (V. 22—28).

c. 44, 1—23.

Doch jetzt soll sein Volk sich nicht mehr fürchten; Jahwe werde seinen Geist über dasselbe ausgießen; es wird in Fülle gedeihen und des Namens Jahwe und Israel sich rühmen. Jahwe ist von Ewigkeit her, außer Ihm giebt es keinen Gott und außer Ihm könne Niemand die Zukunft wissen; Sein Volk habe nichts zu befürchten (V. 1—8). Thöricht sind die Götzendiener, die menschliches Händewerk anbeten (V. 9—20). Israel sollte bedenken, daß Jahwe es zu Seinem Knechte geweiht und seine Sünden ihm vergeben habe, um es zu erlösen; über diese Erlösung bricht die ganze Schöpfung in Jubel aus (V. 21—23).

Abfassungszeit der Rede.

Zwischen dieser und der vorangehenden Rede muß ein Zeitraum von mehreren Jahren liegen. Wir erkennen dieses daran, daß in der vorangehenden (c. 42) Cyrus nicht erwähnt und auch gar keine Beziehung auf denselben genommen wird, weil, wie wir gesehen haben, Cyrus nach Besiegung des Krösus mit weit entfernten Völkern Krieg führte und sein Vorrücken gegen Babylon gar nicht in Aussicht stand; deshalb auch suchte der Prophet sein Volk mit dem zu erwartenden Knecht Gottes zu trösten und die Einwendungen der Ungläubigen zu widerlegen. In dieser Rede werden wir in die Zeit versetzt, da Cyrus

bereits in Babylonien eingerückt war, wie 43, 14 deutlich erkennen läßt. Der Prophet verkündigt ihm den Sieg im voraus[1]) über die Chaldäer, von denen er voraussetzt, daß sie sich auf ihre Schiffe flüchten und retten würden; denn diesen Sinn scheinen die Worte zu haben: „was die Chaldäer betrifft, so sind die Schiffe ihr Frohlocken" (ihre Rettung). Auf die bereits erfolgte Besiegung des Krösus, oder vielmehr der den Judäern näherliegenden und bekannteren Völker, der Ägypter und Äthiopier, welche Bundesgenossen des Krösus waren, wird deutlich in 43, 3 hingewiesen. Hiernach fällt diese Rede in die Zeit, da Cyrus in Babylonien eingedrungen war, aber die entscheidende Schlacht noch nicht geliefert hatte, was nur auf das Jahr 539—538 v. Chr. paßt.

Die Freude des Propheten über die Erfüllung seiner Weissagung erhöhte noch sein zuversichtliches Vertrauen auf die nahe bevorstehende Erlösung seines Volkes und begeistert ihn zur Weissagung neuer Wunderthaten Gottes, welche die früheren in Schatten stellen werden (43, 18—20), wobei er nicht unterläßt, die unverdiente Gnade Gottes seinem schwachgläubigen Volke vorzuhalten (V. 22—28).

So nahe aber auch der Prophet sich dem Ziele seiner Wünsche glaubte, so sah er sich doch darin getäuscht, daß er vom Cyrus die Verkündigung Jahwe's als des alleinigen wahren Gottes erwartet hatte (41, 25). Denn je näher die Persönlichkeit desselben bekannt wurde, um so weniger konnte es dem Propheten und dem Volke verborgen bleiben, daß derselbe ein eifriger Götzendiener war und dieselben Götter anbetete wie die Babylonier (vgl. S. 12). Indessen gab der Prophet noch nicht die Hoffnung auf, daß Cyrus, sobald er erfahren würde, daß alle seine Siege von Jahwe voraus angekündigt worden

---

1) Das konsecutive Perfektum in וְהוֹרַדְתִּי kann hier nur die Bedeutung des Futurum haben: „und ich werde sie alle hinabstürzen", wie auch das nachfolgende: „insgesamt werden sie daliegen, nicht werden sie aufstehen" (V. 17), unzweifelhaft zeigt. Denn diese Worte bilden die Fortsetzung zu V. 14 und sind nur durch die Parenthese von V. 15, 16, 17a von demselben getrennt, in dem Sinne, daß den Chaldäern die Flucht auf Schiffen nichts helfen werden, denn: Jahwe, welche im Meere Wege bahnt und in gewaltigen Wassern einen Pfad; der Rosse und Wagen, ein Heer und Macht (des Cyrus) ausziehen läßt, (ergänze: wird sie auch dahin verfolgen, daher „allsamt werden sie daliegen" u. s. w.

wären, und daß Er ihn in seinen besonderen Schutz genommen hätte, von der Allmacht und Allwissenheit des wahren Gottes sich überzeugen und Ihn als solchen anerkennen werde. Die hier so ausführliche Beweisführung von der Thorheit des Götzendienstes wie auch der mehr spottende als zurechtweisende oder zürnende Ton in demselben (c. 44, 9—20) läßt erkennen, daß sie mehr gegen die Heiden (wie c. 41, 6—7. 24; 45, 16. 20) als gegen die abgöttischen Exulanten (vgl. 40, 18 – 25; 42, 17) gerichtet ist. Wenn früher der Prophet in seinen Angriffen gegen den Götzendienst vorzüglich diejenigen heidnischen Völker im Auge hatte, welche im Vertrauen auf ihre Götter und Orakel (wie Krösus, Ägypter und Äthiopier c. 41, 6. 7) gegen Cyrus im Kriege begriffen waren, so mußte es ihm jetzt nach Besiegung derselben nur darum zu thun sein, den Cyrus vom Götzendienst zur Erkenntnis des wahren Gottes zu bekehren. Daher der Prophet einerseits Jahwe's Allmacht und seine Allwissenheit die in der Vorausverkündigung der Siege sich erwiesen hatte, wiederholentlich hervorhebt (43, 9. 10. 12. 13; 44, 7. 8. 20), anderseits die Nichtigkeit des Götzendienstes mit allen Gründen der Vernunft als thöricht und lächerlich darzustellen sich bemüht. Je inniger der Prophet von der Überzeugung von Jahwe's Allmacht durchdrungen ist, und je zuversichtlicher er der Erfüllung Seiner Verheißung für Israels Befreiung durch Cyrus entgegensieht, um so weniger kann er den Gedanken aufgeben, das nicht Cyrus selbst gleicher Gotteserkenntnis inne werden sollte. So dürfte diese Rede aus dem Zusammenhange mit den Zeitereignissen erklärt sein. Im Einzelnen wäre noch zu bemerken, daß auch hier der ohne Namensbezeichnung (c. 43, 10) genannte Knecht Gottes sich nicht auf das Volk, welches er kurz vorher (V. 8) taub und blind genannt hat, beziehen kann. Denn es heißt ganz bestimmt: Ihr seid Zeugen und mein Knecht, den ich erwählt habe. Mit dem Worte „Ihr" konnte Er doch nur das angeredete (ungläubige) Volk Israel bezeichnen, dem im voraus das Eingetroffene (die Siege des Cyrus) geweissagt worden war, und mit dem erwählten Knechte nur den Propheten [1]), der es ihm geweissagt hatte. Diese Erklärung stimmt auch zu allem Übrigen.

1) Das Wort ועבדי als Prädikat zu fassen (Dillm.) gestattet die Einschiebung von נאם יי״ und der ganze Zusammenhang nicht; auch mußte es dann וְעַבְדִּי אשר בחרתי(כֶם) heißen.

c. 44, 24—28 c. 45, 1—25. Fünfte Rede.

Gedankengang des Inhalts.

Jahwe, Israels Erlöser und Schöpfer hat das Weltall allein geschaffen. Er macht die Wahrzeichen der (chaldäischen) Astrologen und die Weisheit der Magier zu Schanden: er erfüllt die Verheißung seines Knechtes (des Propheten) und seiner (früheren) Boten: Er ist es, der Jerusalems und der Städte Juda's Wiederaufbau befiehlt: Er ist es, der des Stromes Tiefe und seine Kanäle versiegen läßt: Er nennt den Cyrus Seinen Hirten, der Sein Vorhaben ausführt; Er ordnet Jerusalems Erbauung und des Tempels Gründung an (V. 24—28).

c. 45.

Jahwe verkündigt dem Cyrus, den Er zum Siege über Völker und Könige geführt und befestigte Städte ihm unterworfen hat: Er werde vor ihm herziehen und die ehernen Thore (Babylons) durchbrechen und die geheimen Schätze (desselben) ihm übergeben, daß er Jahwe erkenne, der Seines Volkes wegen ihn berufen habe, der ihn auszeichnete, ohne daß er Ihn erkannte. Jahwe allein — es giebt auch sonst keinen Gott — hat ihn ausgerüstet, ohne daß er Ihn kannte, damit alle Völker vom Sonnenaufgange bis zu ihrem Untergange den wahren Gott als den Schöpfer des Weltalls erkennen. Ob solcher Erkenntnis strömt vom Himmel und blüht aus der Erde hervor Heil, Recht und Gerechtigkeit (V. 1—8). Wehe aber den Unzufriedenen, welche mit ihrem Schöpfer hadern, sein Verfahren tadeln und ihr eigenes Dasein (aus Verzweifelung) verwünschen; sie sollten doch Gott um die Zukunft befragen (der noch alles herrlich gestalten werde): Er, der alles geschaffen, hat ihn (Cyrus) herbeigerufen, seine Wege gebahnt, er wird Sein Volk aus der Gefangenschaft ohne Lösegeld freigeben, die von ihm besiegten Völker samt ihren Gütern werden Seinem Volke angehören und dessen Gott als den wahren anerkennen; die Götzendiener werden zu Schanden, Israel dagegen für immer gerettet werden (V. 9—17). Gott will das verödete Land wieder bevölkern, Israel soll ihn nicht vergebens angebetet haben. Es mögen die Überbleibsel der (vom Cyrus besiegten) Völker, welche von ihren Göttern keine Hilfe hatten, erkennen, daß Jahwe ihr Schicksal ihnen im voraus verkündigt habe; es giebt auch keinen Retter außer Jahwe; an Ihn sollten sie sich wenden und sie werden Heil erfahren. Er hat es geschworen, es ist Sein unverbrüchliches Wort, daß sich vor ihm

alle Völker beugen sollten; bei ihm allein ist Gerechtigkeit und Macht; Seine Gegner werden zu Schanden, Israel aber wird durch Ihn gerechtfertigt erscheinen und Seines Namens sich rühmen (V. 18—25).

Die dreifache Richtung dieser Rede ist leicht erkennbar. Der erste Teil (c. 44, 24—25, c. 45, 1—8) ist über und an Cyrus gerichtet, der von Gott erkoren sei zur Erfüllung seiner Verheißung an Israel: der zweite (V. 9—19) wendet sich an die Unzufriedenen, welche ihre Erlösung in anderer Weise als durch die Gnade eines fremden Herrschers erwarteten; der dritte (20—25) an die von Cyrus besiegten Völker mit der Aufforderung zur Anerkennung Jahwe's, der ihnen ihr Schicksal im voraus verkündigt hatte.

Abfassungszeit.

Die vorliegende Rede muß etwa ein Jahr später als die vorangehende aufgezeichnet worden sein. Denn in der vorangehenden wird das Anrücken des Cyrus gegen Babylonien und die bevorstehende Besiegung der Babylonier verkündigt (c, 43, 14). Es muß inzwischen die Schlacht stattgefunden haben, aus welcher Cyrus siegreich hervorging, über welche auch die Berichte des Herodot, des Xenophon und des Berosus übereinstimmen; vgl. S. 10.

Denn in dieser Rede sehen wir bereits den siegreichen Cyrus auf dem Zuge gegen die Stadt Babylon selbst begriffen, und der Prophet verkündigt ihm die Erbrechung der eisernen Thore und die Besitzergreifung der verborgenen Schätze derselben (45, 2—3). Der Prophet setzte voraus, daß Cyrus, nachdem er mehrere Kanäle für den Übergang abgeleitet hatte (44, 27), die Belagerung der Stadt Babylon beginnen werde. Wenn nun weder dem Propheten noch seinem Volke unbekannt geblieben sein konnte, daß Cyrus kein Anbeter Jahwe's sei, so hoffte der Prophet noch immer auf dessen Bekehrung. Das offenbare Eintreffen aller ihm voraus verkündigten Weissagungen mußten nach der Meinung des Propheten ihn dahin führen. Der Prophet erkannte an Cyrus den auserwählten Vollführer des göttlichen Willens; er nannte ihn daher Seinen Hirten und Gesalbten mit der ausdrücklichen und wiederholten Bemerkung: ohne daß er ihn erkannt hätte. Aber Cyrus selbst wie alle Völker mußten sich ja bald von Jahwe's alleiniger Gottheit überzeugen. Hiervon war der Prophet aufs innigste selbst überzeugt, da er demselben den offenbaren Beweis im Eintreffem des von

4*

Ihm vorher Verkündigten vor Augen stellte. — Anders jedoch dachten die Kleingläubigen unter den Exulanten, welche bei dem bekannt gewordenen Polytheismus des Cyrus von demselben überhaupt nichts Gutes erwarteten, die ihnen verheißene Befreiung durch das Gnadengeschenk eines heidnischen Königs nicht den Erwartungen entsprechend fanden und ihr Dasein in der Sonderstellung als Jahweanbeter verwünschten. An diese sind die ermutigenden Worte des zweiten Teiles der Rede gerichtet, welche auf eine glänzende Zukunft hinweisen. Aber selbst die von Cyrus besiegten Völker, hofft der Prophet, werden sich zu Jahwe bekehren, da ihnen ihre Niederlage von Jahwe im voraus verkündigt worden war, und sie sich überzeugen müßten, daß ihre Götter, ihnen zu helfen, gar nicht imstande gewesen wären. An diese ist der dritte Teil der Rede gerichtet.

Nach dieser Darlegung fällt die Abfassung der Rede um die Zeit, da Cyrus gegen Babylon vorrückte, um das Jahr 538 v. Chr. Zur Erklärung des c. 44, V. 26 ist zu beachten, daß auch hier der nicht mit Namen bezeichnete Knecht Gottes nicht das Volk Israel, sondern nur der Prophet selbst sein könne; denn wie sollte das Volk in seiner Wirklichkeit oder nach seiner Idee, oder der bessere Kern desselben eine Weissagung oder eine Verheißung ausgesprochen haben, die Gott zu erfüllen hätte?! Mit den „Boten“ aber können ebenfalls nur die früheren Propheten (vgl. Seite 40—41) gemeint sein. Wenn man das Bemühen des Propheten, das Eintreffen von Weissagungen als Beweis von Jahwe's Gottheit und Allwissenheit vor Augen zu stellen, in der oftmaligen Wiederholung dieses Beweises erkennt, und wie es ihm jetzt, da Cyrus nach seiner Meinung Babylon zu erobern im Begriffe stand, ganz besonders darum zu thun sein mußte, durch denselben Beweis ihn zum wahren Gott zu bekehren, so wird man auch das Wort דָּבָר (V. 26) nur in seinem eigentlichen Sinne als „Verheißung“ nehmen können, und nicht in der Bedeutung von „Sache“ oder „Angelegenheit“

c. 46, 1—13. **Sechste Rede.**

Gedankengang des Inhalts.

Der Prophet verspottet die babylonischen Götter, welche der Verschleppung und Verladung ihrer Bildnisse auf Lasttieren nicht abzuwehren

imstande sind und weist im Gegensatz zu demselben die ungläubigen Exulanten auf die von altersher nicht aufhörende Hilfe Jahwe's hin, der die Lasten Seines Volkes seit dessen Entstehung auf sich genommen habe (V. 1—4). Wie wollten sie denn die aus Gold und Silber angefertigten Götzen, die nicht hören und helfen können, mit Jahwe vergleichen! von solchem Wahne sollten die Abtrünnigen sich bekehren (V. 5—8); sie sollten aus den früheren Ereignissen der Urzeit erkennen, daß es außer Jahwe keinen Gott giebt; Er allein hat alles im voraus verkündigt; Er hat den Aar, den Mann Seines Ratschlusses (Cyrus) aus dem fernen Osten herbeirufen und wird Seine Verheißung erfüllen. Die Verstockten sollten das nahe Heil erkennen, welches Israel bevorsteht (V. 9—13).

Abfassungszeit.

Die Abfassung dieser kleinen Rede kann nicht viel später als die der vorangehenden und muß jedenfalls noch vor der Übergabe Babylons angenommen werden; denn die babylonischen Götter werden in derselben noch verspottet, was nach der Einnahme der Stadt, wie wir sehen werden (vgl. c. 47), nicht hätte geschehen können. Die Verladung und Fortführung des Bel und Nebo auf Lasttieren hatte thatsächlich stattgefunden. Wie wir aus dem Cyrus-Cylinder erfahren, hatte Nabonid beim Vorrücken des Cyrus gegen Babylon die Götterbilder aus vielen babylonischen Städten nach Babylon zum vermeintlichen Schutze der Stadt herbeiführen lassen. Es ist ein beißender Spott des Verfassers, daß die Götterbilder, welche sonst in den Prozessionen in Pomp von Menschen getragen zu werden pflegten, jetzt in der Eile der Fortschaffung Tiere belasteten und ermüdeten. Indem nun diese Götterbilder ihren heimatlichen Sitz verlassen mußten, konnte der Verfasser wohl sagen (46,2), daß „sie selbst in Gefangenschaft gezogen sind." Auch Cyrus hatte nach dem Bericht des Thondokuments diese Wegführung als eine Schmach und Versündigung gegen die Götter erklärt. Daß diese Rede noch vor der Einnahme Babylons aufgezeichnet worden ist, ersehen wir auch aus V. 11, in welchem auf den herbeigerufenen und heranziehenden (aber noch nicht herbeigezogenen) Stoßvogel (Cyrus), und aus V. 13, in welchem auf die nahe bevorstehende Rettung hingewiesen wird; es wurde die Einnahme der Stadt erwartet, aber sie war noch nicht erfolgt.

Noch immer hoffte der Prophet, daß wenn Cyrus die Erfüllung von Jahwe's lange vorher verkündigten Verheißungen erfahren würde, er diesen als den wahren Gott anerkennen werde. In dieser Hoffnung wendet er sich an den Teil der Exulanten, welcher zur Abgötterei geneigt war, da sie die Hilf- und Nutzlosigkeit der Götzen bei der Gelegenheit ihrer Fortschleppung augenscheinlich wahrnehmen konnten. In Rücksicht darauf, daß Cyrus einstweilen als Polytheist bekannt war, nennt er ihn den „Stoßvogel", „den Mann Seines Ratschlusses" in dem Sinne, daß er Gottes Ratschluß als dessen Werkzeug vollführe, wie ähnlich auch Assur (Jesaia 10, 8) und Nebukhadnezar (Jerem. 29, 5; 27, 6; 43, 10) genannt werden.

Die Abfassung der Rede fällt demnach in die Zeit, während welcher Cyrus nach seinem Siege über die Babylonier in der Verfolgung des Nabonid begriffen war, also Mitte des Jahres 538 v. Chr.

c. 47. Siebente Rede.

Gedankengang des Inhalts.

Das üppige und verweichlichte Babylon stürzt von seiner Höhe in schmachvolle Knechtschaft; Israels Erlöser nimmt Rache an demselben zur Strafe für die erbarmungslose Bedrückung Seines Volkes (V. 1—7). Die verwöhnte Stadt, welche in ihrem Hochmute sich vor jedem Unglück sicher fühlte, die ihre Zuversicht auf ihre Zauberkünste, auf ihre Weisheit und Wissenschaft setzte, ist plötzlich in unheilbares Verderben gestürzt (V. 8—11). Was haben ihre Zauberkünstler, Sterndeuter, Wahrsager, um die sie sich so sehr bemüht hatte, ihr genützt? Diese sind selbst rettungslos zugrunde gegangen, ihre Kaufleute sind versprengt, Niemand hilft der unglücklichen Stadt (V. 12—15).

Abfassungszeit.

So ähnlich auch die Anfänge und zum Teil der Inhalt der beiden Reden von c. 46 und 47 lauten, indem in der ersteren die Götter Babylons, in der letzteren die Stadt selbst verspottet wird, so können sie doch nicht zu gleicher Zeit abgefaßt worden sein. Denn während in jener die Eroberung der Stadt Babylon erwartet wurde, aber noch nicht erfolgt war (siehe das.), und eben nur die babylonischen Götter infolge ihrer Fortschleppung aus den Tempeln verspottet wurden, um deren Nichtigkeit dem abgöttischen Teil der Exulanten zu Herzen zu führen, so muß diese Rede, wie der ganze Inhalt zeigt (V. 1—3.

5—9 (lies יַתָּבאנה wie in V. 10 יַתְּבטחי ff.) nach der Einnahme der Stadt abgefaßt worden sein. Die Einnahme Babylons erfolgte, wie die Thondokumente bezeugen, ohne Kampf und Blutvergießen. Aber die Stadt hatte ihre Herrschaft verloren und war einem fremden König unterthan geworden; sie war zur Wittwe geworden, da sie ihren einheimischen König (Nabonid) verloren hatte, und war der Kinder beraubt, da ihre Einwohner einem fremden Gebieter angehörten (V. 8. 9). Wäre die Stadt noch nicht eingenommen gewesen, und hätten wir es hier mit einer weissagenden Vorausverkündigung zu thun, so wäre von einer Zerstörung und Niedermetzelung der Einwohner, wie diese thatsächlich erwartet wurde (vgl. c. 13, 15—22), irgend eine Erwähnung vorgekommen. Aber hiervon ist keine Rede, da die Stadt dem Feinde die Thore öffnete, und dieser sie durchaus verschonte (S. 20—21). Hierauf dürfte wohl Bezug genommen sein in V. 3: „Rache nehme ich, ohne einen Menschen zu treffen", d. h. die Stadt ist in Knechtschaft geraten, ohne einen Menschenverlust zu erleiden, wenn man nicht dem Verbum pagʿa eine ganz ungewöhnliche und fast entgegengesetzte Bedeutung beilegen will. Von einer Verspottung der Götter wie in der vorangehenden Rede, findet sich keine Spur, weil, wie die Thondokumente berichten, Gobryas wie später Cyrus selbst als Beschützer der babylonischen Tempel und Götterbilder sich erwiesen haben. Nur der gedemütigte Hochmut der Stadt, die aus einer übermütigen und stolzen Herrscherin zur Sklavin erniedrigt wurde, die Zauberer und Sterndeuter mit ihrer falschen Weisheit und Wahrsagekunst werden verspottet, nicht die Götter, obwohl deren Nichtigkeit gerade jetzt so offenbar war, und der Prophet, wie so oft, hierauf hinweisen konnte.

Nach dem Berichte der Thondokumente und des Berosus (S. 20) erfolgte die freiwillige Übergabe Babylons, nachdem Cyrus die Stadt Sippara eingenommen hatte. Gobryas erhielt während der Abwesenheit des Cyrus die Statthalterschaft über Babylon mit dem Befehl, die Stadt und ihre Bewohner zu verschonen. So war denn einerseits die Weissagung des Propheten in Erfüllung gegangen; die babylonische Herrschaft hatte ihr Ende erreicht, aber anderseits nicht, wie erwartet worden war (nach Jes. c. 13, 15—22, Psalm 137, 9 u. a.); die Stadt mit ihren Tempeln und die Bewohner blieben verschont.

Was aus der Stadt und aus den Exulanten werden sollte, war noch unbekannt. Gobryas hatte sie eben erst besetzt, Cyrus war ab=

wesend und hatte die Befreiung der Gefangenen noch nicht verkündigt. Der Prophet schwieg einstweilen hierüber, wenn er auch sicherlich der Erfüllung der göttlichen Verheißung mit unerschütterlichem Vertrauen entgegen sah. Er schien sogar nach V. 11 (das Perfekt. konsecut. weist auf die Zukunft hin) mit der Ankunft des Cyrus ein strenges Strafgericht über Babylon noch zu erwarten.

Nach dem annalistischen Thondokument fand die Übergabe Babylons und der Einzug des Gobryas (Ugbaru) mit dem Heere am 16. Tamus (Tiele: Dûzu) im Juli statt (Schrader S. 135) und zwar im 17. Jahre der Regierung des Nabonid 538 v. Chr., und in derselben Zeit dürfte diese Rede ebenfalls aufgezeichnet worden sein.

Die Weissagung des Propheten ging aber dennoch vollständig in Erfüllung, aber erst später unter der Regierung des Darius Hystaspis, welcher zum zweiten Mal die Stadt einnahm und ihre Mauern niederreißen ließ (516 v. Chr. Herod. III 159) und unter seinem Sohne Xerxes, welcher das Werk der Zerstörung vollendete, den großen Tempel des Bel niederreißen und das goldene Götterbild fortführen ließ, (Herod. I, 183; Strabo 16, 1. 5; Plinius VI. § 122; Curt. 5, 1; Diod. 2, 9). Der Prophet hat in seiner Erleuchtung das Thatsächliche im Geiste erschaut, aber die Bestimmung des Zeitpunktes war ihm nicht gegeben. So hat er auch die thatsächlichen Siege des Cyrus den Fall Babylons, die Befreiung der Judäer ganz unzweifelhaft im voraus verkündigt; denn er beruft sich wiederholentlich auf das Eintreffen des Vorausverkündigten als Beweis von Gottes alleiniger Allmacht und Allwissenheit (vgl. c. 42, 9; 43, 9. 10. 12; 44, 8; 45, 19. 21; 46, 10; 48, 3. 5. 6. 15. 16), aber für den von ihm vorausgeschauten Beginn der allgemeinen Gotteserkenntnis und des messianischen Reiches, welches er damit in Verbindung setzte, war die Zeit noch nicht erfüllt; sie sollte erst fünfhundertfünfzig Jahre später ihren Anfang nehmen. Die Vorherbestimmung der Zeit inbetreff von zukünftigen Ereignissen widerspricht der absoluten göttlichen Selbstbestimmung wie der Willensfreiheit der Menschen; vgl. Matth. 24, 36; act. apost. 1,7. Die thatsächliche Erfüllung der Weissagungen gotterleuchteter Männer hat sich in der Weltgeschichte stets bewährt, doch kann diese durch die Sündhaftigkeit der Völker und Menschen, welche in ihrer Entwicklung eine ganz verkehrte Richtung nehmen, oft längere Zeit verzögert werden, bis der geeignete Zeitpunkt für die Erfüllung eintritt.

c. 48. Achte Rede.

Gedankengang des Inhalts.

Die sich Israeliten nennen, und mit dem Munde zu Jahwe sich bekennen, aber in Wahrheit noch anderen Göttern dienen, diese sollten doch erkennen, daß die früheren Ereignisse (die Siege des Cyrus), welche Jahwe voraus verkündigt hatte, schnell eingetroffen sind. Wegen Israels bekannter Verstocktheit war diese Vorausverkündigung erfolgt, damit dieses Volk es nicht seinen Götzen zuschreiben könnte (V. 1—5). Diese Ereignisse hatten sie vorher vernommen und sehen sie jetzt erfüllt, wie sie selbst bezeugen müßten; aber ein ganz neues Ereignis, von welchem sie bisher nichts gehört, und welches soeben erfolgt ist, hatte er kurz vorher verkündigt, um ihren verstockten und ungläubigen Sinn zu bekehren. Nur um Seiner selbst willen und Seines Namens Ehre wegen will Jahwe das Volk in seiner Prüfung nicht untergehen lassen (V. 6—11). Sie sollten erkennen, daß Jahwe allein Gott sei; Er allein hat Himmel und Erde geschaffen; alle insgesamt müßten einsehen, daß Niemand sonst als Jahwe es vorausgesagt habe, daß er (Cyrus), den Jahwe liebte, Sein Vorhaben an Babylon ausführen solle; Er hatte ihn herbeigerufen und ihm Erfolg gegeben. Von Anfang an waren ihnen die Ereignisse offen im voraus verkündigt worden, und jetzt habe ihn (den Propheten) Gott gesandt und mit seinem Geiste erfüllt. (V. 12—16). Jahwe, Israels Erlöser, der es zu seinem Heile unterwiesen, verkündigt demselben, daß, wenn es seinen Geboten gefolgt wäre, es eines unermeßlichen Glückes und unzähliger Nachkommen sich zu erfreuen gehabt hätte[1]), aber auch so soll sein Name nicht vertilgt werden: Sie sollen aus Babel und dem Lande der Chaldäer eilig davonziehen und überall unter Jubel verkündigen, daß Gott seinen Knecht Jaqob

---

1) Daß der Satz mit לוּא mit Perfektum im Vordersatz und historischem Tempus (Imperfekt. konsecut.) im Nachsatze die irreale Bedeutung der Nichtwirklichkeit nur haben kann, ähnlich wie im Deutschen, Lateinischen und Griechischen, wird in jeder Grammatik gelehrt; vgl. Gesen. Kautzsch 25, A. S. 463. 480; es ist hierbei gleich, ob ein Bedingungs- oder Wunschsatz angenommen wird. Die Annahme der Exegeten, daß hier ausnahmsweise die Bedeutung einer Erwartung oder eine Zukunft vorliege, widerspricht gerade dem Gedankenzusammenhange, wie er hier dargelegt ist. Auch in c. 63, 9 hat die Partikel keine andere Bedeutung (vgl. das.).

erlöst habe. Auch auf dem Wege durch die Wüste läßt er ihnen reichlich Wasser zuteil werden, doch den Gottlosen ist Unheil bestimmt (V. 17—22).

Abfassungszeit.

Der Inhalt der Rede läßt deutlich erkennen, daß sie, wie c. 47, unmittelbar nach der Einnahme Babylons durch Gobryas abgefaßt worden sei. Denn was der Prophet von den früheren Weissagungen sagt, daß sie überraschend schnell (plötzlich) in Erfüllung gegangen seien, kann sich nur auf die im voraus geweissagten Siege des Cyrus beziehen; denn noch in demselben Jahre, in welchem dieser in Babylonien eingedrungen war, besiegte er den Nebonid, und zog sein Feldherr Gobryas in Babylon ein. Daß der Verfasser, wie einige Exegeten meinen, sich auf frühere Ereignisse, von denen weder das Volk noch der Prophet selbst Zeuge gewesen, bezogen habe, ist durchaus unwahrscheinlich. Denn auf so allgemeine und unbestimmte Weissagungen und Erfüllungen derselben konnte der Verfasser unmöglich zum Erweis der eigenen Glaubwürdigkeit sich berufen, zumal er gerade wiederholentlich darauf hinweist, daß das Volk als Zeuge die Verheißungen gehört (V. 3. 5. 6) und ihre Erfüllung eben gesehen. Auch die Aufforderung (V. 20), aus Babylon fortzueilen, paßte eben nur, wenn Babylon bereits in der Gewalt der Perser war, so daß die Macht der Babylonier nach außen hin nicht mehr reichte. Es ist nicht denkbar und auch dem Zusammenhang widerstrebend, daß der Prophet in mißverständlicher Weise eines Befehls eine bloße Verheißung hätte geben wollen. Allerdings mußte er den in Frohndienst stehenden (vgl. c. 47,6) Exulanten das Entfliehen empfehlen, weil Gobryas während der Abwesenheit des Cyrus, abgesehen von der Besitznahme und Beherrschung der Stadt, in der Verwaltung und in den Rechtsverhältnissen der Einwohner alles im alten Zustande bestehen ließ. Der von Gott erleuchtete Prophet weissagt daher in der Sicherheit seines unerschütterlichen Glaubens, daß Jahwe durch Cyrus, den Er liebt, Sein Vorhaben in Babel ausführen, und daß Seine Verheißungen in Erfüllung gehen werden.

So sicher auch der Glaube des Propheten war, so groß war die Enttäuschung der Exulanten. Wohl war die Weissagung von dem

Siege des Cyrus und der Einnahme der Stadt eingetroffen, aber keineswegs in der von ihnen erwarteten Weise. Von der überschwenglichen Herrlichkeit, die ihnen zuteil werden sollte, war keine Spur zu merken; sie waren trotz Babels Sturz nicht einmal für frei erklärt worden, die Sklaven und Fröhner blieben sogar noch in der Gewalt ihrer Zwingherren. Daß auch die bisher gläubigen Judäer ihre Unzufriedenheit über die getäuschten Erwartungen laut werden ließen, das erkennt man an der Klage des Propheten über ihre Schwachgläubigkeit, daß sie sich Jahwe's Anbeter nannten, aber in Wahrheit und Recht es nicht wären, weil ihnen das Vertrauen auf Erfüllung Seiner Weissagung fehlte. Er tadelt ihre alte Verstocktheit, um derentwillen die zukünftigen Ereignisse ihnen im voraus geweissagt worden seien, und obwohl sie dieselben erfüllt sehen, so hätten sie noch immer kein Vertrauen auf die fernere Erfüllung; auch die schwere Prüfung der Leiden habe sie nicht geläutert. Nur aus Gnade um Seiner selbst willen nehme sich Gott ihrer an. Er, der Allmächtige, verkünde ihnen allsamt, daß Cyrus Sein Vorhaben in Babel ausführen werde. Allerdings würde ihr Heil viel herrlicher geworden sein, wenn sie sich Gott gehorsamer gezeigt und Seiner Leitung vertraut hätten. Aber auch schon jetzt könnten sie aus Babylon fortziehen und die Entlaufenden haben keine Verfolgung seitens der Babylonier zu fürchten, da deren Macht nach außen hin aufgehört hätte; die Wege werde Gott ihnen bahnen. Für die Abtrünnigen, welche natürlich in Babylon zurückbleiben wollen, giebt es kein Heil.

So ist der Sinn dieser Rede erst durch ihren Zusammenhang mit den Zeitereignissen verständlich und klar.

Die schnelle und kampflose Einnahme von Sippara und Babylon, die außerordentliche Schonung der Stadt und der Bewohner hat auf die Vermutung geführt, daß ein Verrat der Gefangenen in Babylon den Persern die Stadt in die Hände geliefert habe (vgl. Sayce, Alte Denkmäler S. 182). Diese Vermutung wird schon dadurch widerlegt, daß wir sehen werden, daß das Los der Gefangenen unmittelbar nach der Einnahme Babylons sich nur verschlimmerte (vgl. zu c. 51, 19—20). Weit näher liegt die Vermutung, daß der Abfall der babylonischen Soldaten und des Volkes, welcher auch in der vorher stattgefundenen Schlacht dem Cyrus den Sieg verschafft hatte, auch bei der Einnahme

der Städte mitgewirkt habe[1]). Dieses wird um so wahrscheinlicher, als in dem Thondocument ausdrücklich gemeldet wird, daß in der Schlacht am Flusse Nisallat (?), welche Cyrus den Truppen von Aqqad (Nordbabylonien) lieferte, die Bewohner von Aqqad sich empörten (Schrader S. 135), d. h. sie gingen zum Cyrus über. Nabonid, ein Usurpator, scheint ein sehr schwacher und wenig beliebter Regent gewesen zu sein. Die Chronik weiß von seiner 17jährigen Regierung nur von seinem, seines Sohnes und Heeres jährlichen Aufenthalt, von den dargebrachten Opfern und dem Ausbau von Tempeln zu berichten.

c. 49. 50. **Neunte Rede.**

Gedankengang des Inhalts.

Der auserwählte Knecht Gottes wendet sich an entfernte Völker und verkündigt diesen, daß Jahwe ihn vom Mutterleibe an berufen, ihm die Kraft der eindringenden Rede gegeben und ihn zu Seinem Knechte erkoren habe (zum Israel)[2]), an dem sich Gott verherrliche. Denn nicht vergebens sind seine Mühen und die Aufopferung seiner Kraft gewesen; seine Sache und Wirksamkeit stehe bei Gott; nicht nur Israel, sondern auch die fernsten Völker sollen durch ihn erleuchtet und zu Gott bekehrt werden (V. 1—6). Gott selbst, der Erlöser und Heilige Israels, verkündigt dem verachteten und verworfenen Knechte der Gebieter: daß einst Könige und Fürsten ihn verehren und anbeten werden. Sobald die Gnadenzeit der Erfüllung eingetreten sein wird, wird Er ihn zum Bunde des Volkes machen, um das verödete Land wieder herzustellen, und um die Gefesselten und im Dunkel Weilenden

---

1) Auch Xenophon berichtet vom Abfall der Hilfstruppen im babylonischen Heere, welche zum Cyrus übergingen (Cyrow. IV, 2, 1 ff.), wenn überhaupt auf dessen Bericht irgend ein Gewicht gelegt werden kann, da er die Schlacht zwischen Cyrus und den Babyloniern viel zu früh ansetzte; vgl. S. 20. Note 2.

2) Das Wort Israel, welches auch in einem Codex fehlt, scheint schon früh in den Text aufgenommen worden zu sein, um dem Parallelismus und dem Rhythmus gerecht zu werden. Wenn es aber auch ursprünglich schon im Texte stand, so kann mit demselben doch nicht das Volk Israel weder in seiner wirklichen noch idealen Fassung, noch der Kern der Gläubigen, noch der Prophet selbst bezeichnet worden sein; dieses gestatten V. 1. 2. 5. 6. 8—10 nicht; offenbar ist es der Messias selbst, welcher hier spricht; vgl. das Nähere in der Abhandlung: „Über den Knecht Gottes."

ans Licht zu ziehen, daß sie unter seinem Schutze aus allen Weltgegenden ungehindert heimkehren, worüber Himmel und Erde sich freuen (V. 7—13). Nie und nimmer hat Jahwe Zion vergessen; es wird wieder aufgebaut und von den Heimkehrenden vollauf bevölkert werden (V. 14—21). Die Völker und ihre Könige werden die Verbannten in die Heimat zurückbringen und mit Ehren überhäufen. Die Gewalthaber werden gezwungen, ihre Beute fahren zu lassen und werden in schrecklichem Verderben der Selbstvernichtung zu grunde gehen. (V. 22—26).

c. 50. Gott habe die Verbannten nicht verstoßen noch verkauft, sondern durch ihre eigenen Sünden sind sie den Feinden preisgegeben worden. Gott habe sie gerufen, aber sie wollten nicht hören, als ob er nicht die Macht zu helfen hätte: Er, dessen Drohen schon die größten Veränderungen in der Schöpfung herbeiführe (V. 1—3). Dem Propheten seien die Verheißungen von Gott selbst eingegeben worden, um die Verzagten zu ermutigen; allmorgentlich gebe Er ihm die Worte ein wie einem Lehrling, und er habe sich denselben nicht entzogen, trotz der Mißhandlungen und Beschimpfungen, welche er hierdurch von den Ungläubigen erfahren müßte (V. 4—6); Gott werde ihm beistehen, keine Beschämung könne ihn treffen; welche Gegner wollten gegen ihn auftreten? Ja, Gott werde ihm beistehen, niemand werde ihn verurteilen, während die Gegner wie vom Mottenfraß verschwinden (V. 7—9). Die Gottesfürchtigen, welche auf des Propheten Stimme hörten, mögen in dieser trüben und trostlosen Zeit auf Gott vertrauen; diejenigen aber, welche Feuer und Brandpfeile (der Verleumdung und des Hasses) anzünden, werden in demselben untergehen; durch Gottes Hand werden sie in Traurigkeit darniederliegen (V. 10—11).

Abfassungszeit.

Wie bereits aus der vorangehenden Rede zu erkennen war, hatte um die Zeit der Einnahme Babylons Cyrus den Erlaß für die Freigebung der Gefangenen noch nicht ergehen lassen. Die Stadt war, wie das annalistische Thondokument berichtet, dem Gobryas übergeben worden. Cyrus selbst blieb mehrere Monate (nach demselben Document) vom Tamus (Juli) bis zum Marcheschwan (November) abwesend und war wahrscheinlich mit der Eroberung der anderen Städte (Aqqad, Marad, Zamban, Me-Turnat, Duran, vgl. Cyrus-Cylinder) beschäftigt.

Gobryas, welchem die Schonung der Stadt anbefohlen war, ließ alles unverändert bestehen, soweit es die inneren Angelegenheiten betraf. Er scheint sogar die Zwingherren in ihren angemaßten Rechten beschützt zu haben. Bezieht man c. 49, 24. 25 auf Gobryas, welcher als ein edler Held allgemein bekannt war und selbst in der Tradition gefeiert wurde (vgl. Cyrop. IV, 6), so wird der Widerspruch erklärlich, daß er einerseits ein gerechter wegen der schonungsvollen Behandlung der Einwohner, anderseits wegen der Aufrechterhaltung der angemaßten Rechte der Zwingherren gegen die Gefangenen ein Bedränger genannt wird. Hiermit stimmt auch der Singular in diesen beiden Versen, während in V. 26, wo von den Babyloniern die Rede ist, der Plural eintritt. Die beiden Prädikate stehen nach der Anschauung des Hebraismus durchaus nicht im Widerspruch; Jahwe selbst wird geradeso in Jerem. 20, 11 ein gibbor und ʿAriz genannt zur Bezeichnung seiner Macht und der Strenge seiner Gerechtigkeit. Die babylonischen Herren ließen ihre Gefangenen nicht frei, übten vielmehr einen harten Druck auf dieselben aus (49, 24) und behandelten sie mit erbarmungsloser Grausamkeit (51, 17—20), um jeden Versuch zur Selbstbefreiung (48, 20) zu unterdrücken. Es war die traurigste Zeit für die Exulanten und auch für den Propheten selbst. Statt der nach der Einnahme Babylons verheißenen und erwarteten Befreiung trat nur noch größerer Druck und grausamere Behandlung ein. Der Prophet welcher ganz sicher im Vertrauen auf die ihm zuteil gewordene göttliche Verheißung erwartete, daß Cyrus bald die widerstrebenden Zwingherren zur Freigebung der Gefangenen nötigen werde und in diesem Sinne denselben noch als den Mann, welchen Gott liebte (48, 14) und der Seine Absicht in Babylon ausführen werde, bezeichnet hatte, sah sich aufs schmerzlichste getäuscht, als Monate darüber hingingen, in welchen vermehrter Druck statt Befreiung eingetreten war. Der gläubigen Exulanten, welche bis dahin den Verheißungen des Propheten vertraut hatten, bemächtigte sich volle Verzweiflung, wie sie c. 49, 14 ausgedrückt wird. Die Ungläubigen aber verhöhnten und beschimpften den Propheten wegen trügerischer Weissagungen c. 50, 6—7. Hiernach hat auch diese Rede eine dreiteilige Gliederung. Wie nämlich der Prophet nach der ersten Enttäuschung, als er vom Polytheismus des Cyrus Kunde erhalten hatte, sofort erkannte, daß nicht von diesem, sondern von dem längst verkündigten Messias die Erleuchtung der

Völker zur Anerkennung des wahren Gottes ausgehen könne und werde (vgl. c. 42), so erkannte er auch jetzt, daß die Aufrichtung der Stämme Israels wie deren und der Völker Bekehrung zur wahren Gotteserkenntnis nur von demselben allein zu erwarten sei, und von dessen Herrlichkeit erfüllt und begeistert läßt der Prophet ihn sich selbst offenbaren im ersten Teile der Rede 49, 1—13. Vom Cyrus ist keine Rede mehr. Der Prophet glaubt, daß er von ihm nichts zu hoffen habe. Weder die Anerkennung der wahren Gottheit Jahwe's (41, 25), noch das Strafgericht an Babylon (c. 46), noch die Befreiung der Judäer war erfolgt; er galt dem Propheten nur als ein totes Werkzeug in der Hand Gottes. Doch Israels Befreiung mußte eintreten, darüber hatte der Prophet keinen Zweifel; denn die göttliche Verheißung könnte nicht unerfüllt bleiben, mochte Cyrus die Hand zu derselben bieten oder nicht; im letzteren Falle würde die Befreiung durch einen Bürgerkrieg unter den Babyloniern selbst hervorgehen (49, 26). Der zweite Teil ist an die verzweifelnden Exulanten gerichtet, die er mit der tröstlichen und schwungvollen Verheißung der nahe bevorstehenden Herrlichkeit (im Hinblick auf die erwartete Erscheinung des Messias) ermutigt; den Zwingherren werde die Beute (die Gefangenen) entrissen werden; sie werden im Kampfe miteinander sich selbst vernichten. Die Babylonier hätten überhaupt kein Recht auf die Gefangenen (Gobryas beschütze nicht das Recht, sondern das Unrecht); Gott habe auch Israel nicht für immer verstoßen, nur dessen Sündhaftigkeit und Verstocktheit seien schuld an seinem noch fortdauernden Elend. Der dritte Teil ist eine Erwiderung auf die hohnvollen Reden der Ungläubigen, welche ihn wegen nicht erfolgter Erfüllung der Verheißungen verspotteten und mißhandelten. Diesen erklärt der Prophet, es sei sein Beruf, daß er stets die Verzagenden (Kleinmütigen, Schwachgläubigen) mit der Rede ermutige, die ihm Tag für Tag von Gott eingegeben werde; er könne Gott nicht widerstreben; dieser werde auch für ihn einstehen und ihn rechtfertigen; die Gläubigen sollten nur ferner auf Gott vertrauen, die ungläubigen Spötter und Verleumder werden in ihrer eigenen Bosheit ihren Untergang finden (V. 4—11).

Daß aber der Prophet in diesem Kapitel (50, 4—11) von sich selbst spricht und auch der Knecht Jahwes in V. 10 derselbe ist, ergiebt sich aus dem Zusammenhang des Gedankenganges, welcher nur

auf diese Weise einen ebenso passenden als befriedigenden Sinn giebt. Vergleicht man die charakteristischen Züge, welche der Prophet sich selbst beilegt, mit denen des Knechtes Gottes in c. 42, 1—8; 49, 1—9, so läßt sich in diesen ein ganz außerordentlicher Unterschied erkennen. Der Prophet sagt hier von sich selbst, daß ihm die Worte von Jahwe selbst Morgen für Morgen wie einem Lehrling eingegeben werden, und daß er solche Eingebung verkündigen müsse, ohne sich um Widerspruch und Mißhandlung zu kümmern (vgl. Amos 3, 8; 7, 14—15. Jerem. 1, 7. Act. Apost. 4, 20). Sein Beruf sei, die Ermüdeten (Verzagten) zu ermutigen, und, wenn seine Verheißungen bis dahin noch nicht in Erfüllung gegangen wären infolge der Sündhaftigkeit des Volkes, mit einer besseren Zukunft zu trösten; den Ungläubigen weissagt er Verderben. Ganz anders erscheint der Knecht Gottes, der in c. 42. 49 geschildert wird. Dieser ist schon von Mutterleib an berufen und geweiht (49, 1), auf ihm ruht der Geist Gottes; er hat die Bestimmung, dem Volke Israel und den Heiden Recht und Gotteserkenntnis zu lehren (42, 1. 4. 6; 49, 6. 7); er tritt ruhig und demütig auf, aber seine Zunge dringt wie ein scharfes Schwert durch (c. 42, 2. 3; 49, 2) und er setzt seine Lebenskraft für das Heil Israels und der heidnischen Völker ein (c. 42, 2—4; 49, 4. 7). Dieser Knecht Gottes hat eine weltgeschichtliche Aufgabe; er soll der Bund seines Volkes, er soll das Licht der ganzen Welt werden; er soll befreien, erlösen und ausschließlich nur Heil bringen (c. 42, 7; 49, 9 ff.). Der Prophet in c. 50 hat es nur mit den ihn umgebenden Exulanten zu thun, die Kleingläubigen und Schwankenden mit Verheißungen zu trösten, die Ungläubigen mit Verderben zu bedrohen; da ist doch ein himmelweiter Unterschied!

Nur in einem Punkte sind sie einander gleich, daß sie Kämpfe und Leiden in der Erfüllung ihres Berufes auf sich nehmen, aber nicht in gleichem Maße. Der Prophet ist Mißhandlungen und Beschimpfungen ausgesetzt (c. 50, 6), der Knecht Gottes verwendet seine ganze Lebenskraft in der Erfüllung seines Berufes (c. 42, 4a; 49, 4). Liegt nun einmal der Kampf gegen die von Gott abgewandten Elemente und die freiwillige Aufsichnahme der aus demselben hervorgehenden Leiden im Berufe eines Propheten, wie sich dieses auch geschichtlich an den Schicksalen fast sämtlicher Propheten bestätigt (vgl. epist. Jacob. 5, 10), so ergiebt sich naturgemäß, daß je höher die Stellung des Propheten, je umfangreicher sein Wirkungskreis ist, je schwierigere Aufgaben seinem

Berufe bestimmt sind, desto heftiger der Kampf und desto schwerer die Leiden sind, die derselbe zu bestehen hat. Hierauf werden wir später in der Abhandlung über den „Knecht Gottes" noch näher eingehen.

Die Abfassung der Rede dürfte nach obiger Auseinandersetzung um die Zeit des Hochsommers des Jahres 538 v. Chr. abgefaßt worden sein.

c. 51. **Zehnte Rede.**

Gedankengang des Inhalts.

Im Namen Jahwes erinnert der Prophet die frommen und gottsuchenden Exulanten an ihren Stammvater Abraham, der, obwohl er bei seiner Berufung ein einzelner Mann war, doch zu einem großen Volke wurde. So wird auch das jetzt verödete Heimatsland bald eine Stätte der Lust und Freude werden. Jahwe verkündigt ihnen selbst, daß sein Recht, sein Heil und Gericht für die Völker nahe sei; der Himmel und die Erde mit ihren Bewohnern werden verschwinden (sich erneuern), Gottes Heil und Gerechtigkeit wird nimmer aufhören. Die Frommen sollten sich daher nicht fürchten vor dem Spott und den Schmähungen der Menschen; diese werden wie ein Gewand durch Mottenfraß vergehen, aber Gottes Gerechtigkeit und Heil bleibt von Geschlecht zu Geschlecht (V. 1—8). Tief ergriffen erhebt der Prophet selbst das Gebet, daß Gott doch endlich seine Macht bewähren möge wie in früheren Zeiten, wie beim Auszuge aus Ägypten; (es sollten ja nach der Verheißung die Gefangenen erlöst und unter Freuden und Jubel heimkehren [1])! Auf dieses Gebet folgt Jahwe's Antwort: Ich bin es ja, der euch tröstet, was braucht ihr euch vor Menschen, die sterblich sind, zu fürchten; die zornigen Bedrücker mit ihren Drohungen, wie bald sind sie verschwunden; bald werden die Bedrückten freigegeben sein; der allmächtige Gott selbst hat diese Seine Verheißung dem Propheten in den Mund gelegt, eine neue Schöpfung verkündigt und Zion Sein Erscheinen verheißen (V. 9—16). Daraufhin fordert der Prophet die Stadt Jerusalem auf, gleichsam als die Mutter der verbannten Söhne, sich aus der Trauer zu erheben; schweres Leid habe

---

1) V. 11, welcher wörtlich gleichlautend in c. 35, 10 sich findet, kann eben nur als Berufung auf diese frühere Verheißung aufgefaßt werden, wenn er überhaupt hier am richtigen Platze ist.

sie und ihre Kinder betroffen, aber der Zorneskelch Jahwe's werde jetzt auf die Bedrücker übergehen (V. 17–23).

Abfassungszeit.

Diese Rede kann nicht viel später als die vorangehende abgefaßt worden sein; denn sie läßt dieselben Zeitereignisse, dieselben Bedrängnisse wie jene erkennen; sie ist ebenfalls eine Trost- und Ermutigungspredigt und unterscheidet sich nur darin von jener, daß diese ausschließlich an die gläubigen Volksgenossen, an die an Jahwe festhaltenden und Seiner Verheißung vertrauenden, jene an die Kleingläubigen, Verzweifelnden und Ungläubigen gerichtet und neben Ermutigung auch Strafpredigt ist. Die vorliegende Rede zeigt eine tiefe Ergriffenheit mit schroff abwechselnden Stimmungen des Propheten. Dieses erklärt sich aus dem innigen Mitgefühl mit den Leiden und der Trauer seiner Frommen, für die er im Gebet förmlich vorwurfsvoll zu Gott aufschreit, da deren Zustand zu dieser Zeit ein höchst jammervoller geworden war. Wie wir bereits in der vorangehenden Rede erkannt haben, war trotz der Einnahme Babylons die Befreiung der Gefangenen dennoch mehrere Monate lang nicht erfolgt; die babylonischen Zwingherren hatten ihre Gewalt über die Gefangenen behalten und dachten gar nicht daran, ihre Beute fahren zu lassen, wie dieses auch aus c. 49, 24. 25 ersichtlich war. Wir erkennen aber aus der vorliegenden Rede, daß mehrere babylonische Zwingherren die Gefangenen, vielleicht gerade infolge ihres Drängens auf Befreiung, jetzt noch mit größerer Härte behandelten und Grausamkeiten wie zur Zeit der Zerstörung Jerusalems wieder verübten (vgl. 51, 13. 19. 20. 23; 52, 5)[1]. Manche Babylonier scheinen ein Lösegeld für die Freigebung der Gefangenen

---

1) Beiläufig möge hier bemerkt werden, daß V. 17–20 wahrscheinlich eine Entlehnung aus einem älteren Klageliede über die Zerstörung Jerusalems (vgl. Thren. 2, 11. 12. 19) ist, welche der Verfasser auf die ihm gegenwärtigen Notzustände übertragen hat, wenn diese auch vielleicht nur teilweise denen der früheren Zeit entsprachen. Die Form der Elegie (vgl. Grundzüge der Metrik. Halle 1875. S. 52 und 234 ff.) ist meistenteils noch erkennbar, wenn richtig nach Accenten abgeteilt wird. Wie Budde ohne Berücksichtigung der Accentuation hier wie anderwärts regelmäßige Verse finden will (Zeitschrift für A T W. 1891. S. 238) ist schwer zu begreifen. Verse ohne Rhythmus sind überhaupt keine, zudem werden diese mit so gewaltsamen Emendationen hergestellt, wie dergleichen kein besonnener Metriker sich gestatten sollte.

verlangt zu haben (c. 52, 3). Doppelt hatten daher die frommen und auf Erlösung harrenden Gefangenen zu leiden, von den Ungläubigen ihrer eigenen Volksgenossen Spott und Hohn (51, 7), von den babylonischen Gewaltherrschern Bedrückung und Mißhandlung. Hiernach gliedert sich auch die Trost- und Ermutigungsrede des Propheten. Der erste Teil enthält eine Tröstung mit Rückblick auf die Vergangenheit und mit Verheißung des nahen Heils (V. 1—9), der zweite das Gebet des Propheten und die tröstende Antwort Jahwe's (V. 10—16), der dritte die Ermutigung der Stadt Jerusalem bei den Leiden ihrer Söhne, Verkündigung ihrer Befreiung und des Strafgerichts an deren Feinden (V. 17—23).

c. 52, 1—12. **Elfte Rede.**

Gedankengang des Inhalts.

Jerusalem solle aus dem Staube sich erheben und Prachtgewänder anlegen; die heilige Stadt soll durch keinen Fremdling mehr entweiht werden. Keines Lösegeldes bedarf es für die Befreiung der Gefangenen. Ägypter, Assyrier vormals, und jetzt Babylonier waren nicht berechtigt, Israel zu bedrücken, und so soll dieses bald erfahren, daß Gott ihm zur Seite stehe (V. 1—6). Schon erschaut der Prophet die Friedens- und Heilsboten dahin eilen, um Zion die Ankunft seines Gottes und Königs zu verkündigen, und alles jubelt über die Offenbarung Jahwe's und die Erlösung Israels (V. 7—10). Die Gefangenen sollen jetzt Babylon verlassen, sich rein bewahren, während sie die heiligen Geräte mit sich nehmen; sie brauchten sich nicht zu übereilen, auch nicht fliehend fortzuziehen; denn Jahwe geleitet und umgiebt sie schützend (V. 11—12).

Abfassungszeit.

Der kleine Abschnitt läßt sich nicht als eine Fortsetzung der vorangehenden Rede, sondern nur als eine selbständige Freudensbotschaft erklären. Denn der freudige und zuversichtliche Ton in der Verkündigung der bereits eingetretenen Erlösung Israels (V. 7—10) und namentlich die Schlußverse (V. 11—12) weisen darauf hin, daß das Edikt des Cyrus für die Freigebung der Gefangenen und die Übergabe der heiligen Geräte an dieselben (Esra 1, 7—8) bereits erlassen und die Ausführung sicher erwartet wurde. Es muß daher ein Zeitraum von einigen Wochen zwischen den beiden Reden angenommen worden.

Dieser läßt sich auch aus dem keilinschriftlichen Bericht des annalistischen Thondokuments ermitteln. Nach diesem drang, wie bereits oben mitgeteilt worden ist, Gobryas mit dem Heere des Cyrus am 16. des Monats Tamus (Juli) ohne Kampf in Babylon ein. Cyrus selbst aber rückte erst am 3. des Monats Marcheschwan (November) ein; „dieser erst gab der Stadt den Frieden, ganz Babylon verkündigte Cyrus den Frieden." Im Monat Kislew (Dezember) bis zum Monat Adar (März) wurden die Götterbilder von Akkad, (Abnunak, Zamban, Mi-Turnu und Duranki nach dem Cyrus-Cylinder), welche Nabonid nach Babylon entführt hatte, in ihre Tempel zurückgebracht. Wir konnten hieraus entnehmen, daß in den Monaten zwischen des Gobryas und des Cyrus Einzug, vom Monat Juli bis November alles in Babylon beim Alten geblieben war, und die babylonischen Zwingherren gerade in dieser Zeit die Gefangenen aufs ärgste gemißhandelt hatten. Der wiederholte Ausdruck „er gab der Stadt den Frieden" mit Hinzufügung von „ganz Babylon" läßt erkennen, daß die Freigebung der Gefangenen, jetzt thatsächlich erfolgte. Hierzu stimmt auch der Bericht, daß erst vom Monat Kislew (Dezember) bis Adar (März) die verschleppten Götterbilder zu ihren ursprünglichen Tempeln zurückgebracht wurden. Um diese Zeit hatten auch die Judäer ihre wirkliche Befreiung und die ihrem Gotte gehörigen Geräte wieder erhalten (S. 21). Denn nur auf die heiligen Geräte, welche Nebukhadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem nach Babylon in den Tempel des Bel hatte bringen lassen, können sich die Worte des Propheten beziehen: „Haltet euch rein, die ihr die Geräte Jahwe's traget" (V. 11). Demnach ist diese Rede zu Anfang des Jahres 537 v. Chr. abgefaßt worden. Wenn einige Exegeten (auch Ryssel in Kautzsch' Bibelübersetzung im Texte S. 479) „ihr Waffenträger Jahwe's" übersetzen, so paßt dieses weder für den Zusammenhang, da eben nur Friede und Heil verkündigt werden sollte (V. 7), noch für den damaligen Zustand der Exulanten (S. 29); es widerspricht solcher Ausdruck überhaupt der alttestamentlichen Anschauung, auch im Kriege zieht Jahwe seinem Volke voran, aber nirgends trägt es ihm die Waffen nach.

Gerade Exegeten wie Knobel, welche die Sphäre der Weissagung auf die Zukunft aufs äußerste beschränken, dürften die Stelle nicht in der Weise erklären: „Der Verfasser hofft also, daß Cyrus die von den Babyloniern geraubten Tempelgeräte den Juden zurückgeben würde"

(Komment. S. 386). Abgesehen davon, daß hier keine Hoffnung, sondern eine Aufforderung ausgesprochen wird, die doch mindestens für eine Weissagung angesehen werden müßte, so sind Weissagungen für die Zukunft in nichts entscheidenden Nebensachen nicht anzunehmen. Doch der Prophet spricht hier von einem bereits eingetroffenen Ereignisse; seine Weissagung für die Freilassung der Judäer ist in Erfüllung gegangen, und über seine Weissagung hinaus sind sogar die heiligen Geräte den Judäern wieder gegeben worden. Der Ausdruck מִשָּׁם (V. 11) erklärt sich als eine sogenannte prägnante Konstruktion, indem der Verfasser das Endziel des Zuges im Geiste faßt. Daß dieser selbst in Babylon weilte, erkennt man an dem Worte פֹּה in V. 5. Hierdurch erklärt es sich auch, daß der Prophet an dieser Stelle, nachdem Cyrus die Ausführung seines Edikts angeordnet hatte, den Judäern zurufen konnte, daß sie nicht fliehend und in Überstürzung abzuziehen nötig hätten (V. 12), während vor dieser Anordnung er denselben die Flucht aus Babylon anraten mußte (48, 20).

Die Bedeutung des „Knecht Gottes“ in Jesaia c. 40—53.

Nachdem wir bei der Erklärung der einzelnen Reden den Ausdruck „Knecht Gottes“ gemäß dem Zusammenhang des Inhalts mit den Zeitereignissen erklärt haben, so scheint es angemessen, jetzt am Schlusse des Abschnittes, in welchem zum letzten Male der Knecht Gottes als eine Einzelpersönlichkeit sich darstellt, eine nähere Untersuchung über die Bedeutung dieses Ausdrucks anzustellen und alle diejenigen Stellen, in welchen derselbe vorkommt, mit einander zu vergleichen, weil nur auf diese Weise eine klare Übersicht des Ganzen und des Einzelnen sich gewinnen läßt.

Es dürfle diese Untersuchung um so mehr hier am Platze sein, als in dieser Rede (c. 52, 13—15. c. 53, 1—12), zu welcher wir überzugehen im Begriffe stehen, der Knecht Gottes in einer so eigentümlichen erhabenen Gestalt erscheint, wie sich keine ähnliche im ganzen Alten Testament findet und auch von der ganzen alttestamentlichen Anschauung völlig abzuweichen scheint. Es ist hier die Rede von einem Manne, der durch die Missethaten anderer durchbohrt worden und durch dessen Leiden andere geheilt worden sind (53, 5), der sich dem Tode preisgegeben, zu den Missethätern gezählt wurde, während er die Sünden vieler auf sich nahm und für Frevler sich treffen ließ (53, 12). Daß jemand die Strafen anderer auf sich nehme, daß die anderen durch diese Übernahme ihr Heil finden, daß ein verachteter, verhöhnter und geschlagener das Heil seines Volkes und zugleich auch der anderen Völker werden sollte, dafür findet sich keine Weissagung oder auch nur eine Andeutung in den Schriften der anderen Propheten und des Alten Testaments überhaupt.

Wer ist dieser Mann? Oder sollte mit diesem Manne ein ganzes Volk in seiner Gesamtmasse und wirklichen Erscheinung, oder nach seiner idealen Bestimmung, oder sollte nur ein Teil desselben, oder irgend ein hervorragender Stand, oder endlich nur eine einzelne Person

bezeichnet werden? Andeutungen für die Charakteristik eines solchen Mannes sind uns bereits entgegengetreten in c. 42, 1—7, wo von der Lehrthätigkeit des Knechtes Gottes die Rede ist, daß von ihm Wahrheit und Recht[1]) für die Völker ausgehe, daß er die Blinden sehend und die Gefesselten frei mache, daß er als ein „Bund des Volkes“ als ein „Licht der Völker“ von Gott berufen sei; von demselben heißt es (V. 4): „Er wird nicht verscheiden (wörtlich: erlöschen), nicht gebrochen werden, bis er Recht[1]) auf Erden hergestellt, und auf seine Lehre ferne Küsten harren.“ Die Ausdrücke „Erlöschen, Gebrochenwerden“ lassen Leiden und Tod bei dieser Wirksamkeit vermuten. Auch in c. 49, 1—7, wo der Knecht Gottes selbst seinen Beruf vom Mutterleibe an und seine Bestimmung verkündigt, nicht nur das Volk Israel, sondern auch die heidnischen Völker zur Erkenntnis des wahren Gottes zu bekehren, spricht derselbe (V. 4), daß seine Mühen und die Hingabe (Verzehren) seiner Kraft nicht vergeblich gewesen, da seine Sache und sein Werk (Lohn) bei Gott steht; auch hier muß man denken, daß der Knecht Gottes in Mühen und Aufreiben seiner Kraft seinen Beruf erfülle. Jahwe selbst verkündigt daselbst (V. 7) seinem Knechte, daß ihn, den vom Volke (jetzt) verachteten und verabscheuten, (einst) Könige und Fürsten anbeten werden. Dieses alles weist auf Leiden des Knechtes Gottes hin, denen eine Verherrlichung erst nachfolgt.

Auch an einer dritten Stelle (c. 50, 6. 7) spricht ein Knecht Gottes — denn so bezeichnet er sich in V. 10 selbst — von Verhöhnung und Mißhandlung von seiten seiner Gegner. Aber die nähere Bezeichnung desselben beweist unleugbar, daß hier von einem anderen die Rede ist, als in den beiden vorgenannten Stellen. Denn dieser spricht von keiner Berufung vom Mutterleibe an wie jener (49, 1), oder von einer ihm verliehenen Sprache, die wie ein scharfes Schwert und glatter Pfeil durchdringt (49, 2) oder von seinem Berufe als Licht der Völker (42, 6; 49, 1. 6), sondern im Gegenteil die Kraft seiner Rede ist die eines Lehrlings; Tag für Tag öffnet ihm Gott das Ohr, um wie ein Lehrling die Rede zu empfangen, so daß er demselben nicht widerstreben könne (50, 4); im Vertrauen auf den Beistand Gottes fordert er geradezu seine Gegner zum Rechtsstreit heraus (V. 8. 9) und weissagt seinen Gegnern jähes Verderben (V. 9, 11). Dieses ist ja eine

1) Über die Bedeutung dieses Wortes vgl. S. 43. Note 1.

ganz andere Sprache als die des Knechtes Gottes in c. 42. 49 und gar erst in c. 53.

Wir haben oben bei der Erklärung des c. 50 gefunden, daß die Worte von V. 4—11 nur vom Propheten über sich selbst gesprochen sein konnten, so schon Gesen., Hitz., Knobel und fast die meisten Exegeten; anders jedoch Dillm. S. 440. Wir sehen aber schon hieraus, daß der Ausdruck „Knecht Gottes“ nicht überall auf eine und dieselbe Person bezogen werden kann, und daß in Stellen, in welchen keine Namensbezeichnung hinzugefügt wird, die mit diesem Ausdruck bezeichnete Person aus dem Inhalt und dem Zusammenhang ermittelt werden muß. Daß die Leser der damaligen Zeit, welche die Veranlassung und die näheren Beziehungen der betreffenden Rede kannten, keinen Zweifel hierüber haben konnten, braucht nicht nochmals wiederholt zu werden; vgl. S. 2.

Auch aus den anderen Büchern des A. T. ersehen wir, daß der Ehrenname eines Knechtes Gottes den verschiedensten Personen beigelegt wird, vorzugsweise allen Frommen, welche auf Gottes Wegen wandeln und seinen Willen vollziehen, so schon Abraham (Ps. 105, 6. 42), ebenso Moses (Numer. 12, 7. 8, Deutern. 34,5 Jos. 1, 2. 7) Josua (Jos. 24, 29; Judic. 2, 8), David (Ps. 18, 1; 36, 1; 89, 4. 21; 132, 10; 144, 10), Serubbabel (Hagg. 2, 23), selbst Nichtisraeliten wie Hiob (Hiob 1, 8; 2, 3; 42, 8). Jeremia nennt sogar den Nebukhadnezar, als Werkzeug in Gottes Hand, einen Knecht desselben (Jerem. 25, 9; 27, 6; 43, 10). Im Plural, „Knechte Gottes“ werden oft alle Frommen genannt, so Ps. 34, 23; 69, 37; 113, 1; 134, 1. Jes. 54, 17; 63, 17: 65, 8. 9. 13. 14. 15; 66, 14 u. a. Ganz besonders werden die Propheten also genannt, oder nennen sich selbst so (Jes. 20, 3; 22, 20 vom Eljaqim, über 50, 10 s. oben), in Sachar. 3,8 der Messias. Dieser Ausdruck an sich entscheidet daher nicht über die Person.

Wie nun die Bezeichnung „Knecht Jahwe's“ nicht bloß dem Volke Israel in Beziehung auf dessen Beruf und Bestimmung, sondern auch anderen Frommen beigelegt wird, so ist dieses auch der Fall mit ähnlichen Ausdrücken, wie „ausgewählt“ (בחירי), welches sowohl vom Volke Israel (c. 41, 8; 43, 20; 44, 1; 45, 4) gebraucht wird, als auch von anderen Personen, wie vom Saul (II Sam. 21, 6; vom Moses Ps. 106, 23) und von den Frommen überhaupt (Jes. 65,

9. 15. 22); denn auserwählt sind sie alle. Auch sind sie auf gleiche Weise „berufen“ und werden so genannt: das Volk Israel (41, 9. 48, 12), aber auch andere, wie z. B. selbst der Goldarbeiter Bezalel (Exod. 31, 2; 35, 50). Gar kein Gewicht kann man auf die ungefähr gleichen Ausdrücke legen, wie (49, 2) „im Schatten seiner Hand hat er mich geborgen“ und (51, 16) „im Schatten meiner Hand habe ich dich gedeckt“, daß die Identität der Person hieraus geschlossen werden müßte, da diese Bezeichnung für den Schutz Gottes ganz gewöhnlich (vgl. Psalm 17, 8; 36, 8; 91, 1; 121, 5 u. v. a) und gerade nicht an eine bestimmte Persönlichkeit gebunden ist. Die Gleichheit der Prädikate giebt keinen Beweis für die Identität der Personen.

1. Da aber in vielen Stellen des Jesaia c. 40—53 ausdrücklich der Volksname Jaqob oder Israel hinzugefügt wird, so waren viele Exegeten der alten und neuen Zeit der Meinung, daß auch in den oben genannten Stücken (42, 1—7; 49, 1—8; 52, 13—53), wo dem Knechte Gottes keine Namensbezeichnung beigelegt wird, ebenfalls das Volk Israel gemeint sei (Aben-Esra, Jarchi, Qimchi, Abarbanel; Schuster, Telge, Eichhorn, Hendewerk, Rosenmüller, Hitzig, Koester, Kleinert, Dillmann mit mehrfachen Modifikationen). Aber diese Annahme erscheint bei näherer Prüfung ganz unhaltbar, wie auch schon viele Exegeten der neueren Zeit es dargelegt haben, und zwar aus folgenden Gründen.

a. Wenn auch der Prophet in seiner innigen Liebe zu seinem Volke, dessen Bekehrung und Begnadigung sein sehnlichster Wunsch ist, dasselbe mit dem Ehrennamen Knecht Gottes anredet, so geschieht dieses nur in Rücksicht auf dessen Berufung und Bestimmung; es war einmal das von Gott auserwählte Volk, mit dem Er seinen Bund geschlossen hatte, und das Seinen Namen tragen und verbreiten sollte. Den Namen hatte es erhalten; daß es aber seine Bestimmung nicht erfüllt habe, vielmehr den Bund gebrochen, ist die schmerzliche Klage aller Propheten und ebenso des unsrigen. Fast in jeder Rede kann er es nicht unterlassen, über dessen Untreue und Unglauben zu klagen. So c. 42, 23—25: „Wer hat Jaqob der Ausplünderung und Israel den Raubenden preisgegeben? Ist es nicht Jahwe, gegen den wir gesündigt haben? und sie wollten auf seinen Wegen nicht gehen und hörten nicht auf seine Lehre! Da schüttete Er in Glut seinen Zorn über dasselbe aus.“ Er nennt in derselben Rede das Volk blind und taub (V. 18) und

ebenso in der nachfolgenden (43, 8), welche damit schließt: „Nicht mich hast du angerufen, Jaqob, nicht um mich hast du dich bemüht, Israel! .... sondern hast mich beschwert mit deinen Sünden, mich ermüdet mit deinen Missethaten (V. 22—24). Er klagt wiederholt über den Unglauben des Volkes, welches mit seinem Schöpfer hadert (45, 9. 10); sie schwören beim Namen Jahwe's aber nicht in Wahrheit und Recht“ (48, 1); er sagt daselbst, daß er das Eingetroffene vorher verkündigt habe und das Zukünftige im voraus verkündige, weil er sein Volk als verstockt und hartnäckig kenne, „damit du nicht sagest, mein Götze hat es vollbracht, mein geschnitztes und gegossenes Bild hat es angeordnet;“ „von jeher“, klagt der Prophet, „war dieses Volk ungehorsam, und abtrünnig wurdest du vom Mutterleibe her (Genes. 27, 36. Hos. 12, 4) genannt.“ Sein Bemühen den Götzendienst als nichtig und thöricht zu erweisen (40, 18, 25; 42, 17; 44, 21; 46,8) läßt das Vorhandensein desselben erkennen. Nicht selten klagt er über den Spott und Hohn eines Teils des Volkes; vgl. 50, 6; 51, 7. u. a. In dem nachfolgenden Teile (c. 54—66) treten die Klagen über den Götzendienst des Volkes (57, 3—10; 65, 3—5. 7. 11) über Heuchelei und Unsittlichkeit (58, 1—6) und gräuliche Sünden (59, 2—14) noch stärker hervor, wozu noch besondere Veranlassungen vorlagen. Wenn aber trotzdem Gott sich dieses so ungläubigen und abgöttischen Volkes annimmt, so thut Er dieses um seiner selbst willen, und weil nur einmal dasselbe Seinen Namen trägt, und es seine Bestimmung ist, diesen Namen zu verherrlichen und zu verbreiten, wie dieses der Prophet ihm wiederholentlich im Namen Jahwe's zuruft: „Ich, ich bin es, der deine Übertretungen tilgt, und deiner Sünden gedenke ich nicht mehr“ (43, 25); „Wie eine Wolke habe ich deine Übertretungen getilgt und wie ein Gewölk deine Sünden; bekehre dich zu mir, ich habe dich erlöst“ (44, 22); „Um meines Namens willen bin ich langmütig, und meines Ruhmes wegen halte ich zurück, daß ich dich nicht ausrotte; siehe, ich habe dich geprüft, aber nicht wie Silber, ich habe dich geprüft (bloß) im Schmelzofen des Elends; um meinetwillen will ich es vollbringen; denn wie sollte er (mein Namen) entweiht werden, und meine Ehre gebe ich keinem anderen“ (48, 9. 10. 11).

Daß nun dieses so treulose, verstockte, sündhafte und götzendienerische Volk, dem Gott nur aus Gnaden und Seines eigenen Namens willen seine Sünden verzeiht, um es zu erlösen, nicht als derjenige

Knecht Gottes bezeichnet werden kann, dessen Milde und Demut, dessen Hingebung für seine Lehre, für Wahrheit und Recht gepriesen wird, den Gott in seiner Gerechtigkeit berufen hat, um die Blinden sehend und die Gefesselten frei zu machen (42, 7), dessen Wort wie ein Schwert durchdringt (49, 2), der nicht nur das Volk Israel, sondern alle Völker zu Jahwe bekehren soll (49, 6), der die Strafen für die Sünden anderer auf sich nimmt (53) — da es doch selbst sündenbeladen ist — ist ja ganz offenbar. Dieser Knecht Gottes, welcher auch niemals mit dem Beinamen Jaqob bezeichnet wird, muß doch ein ganz anderer sein.

b. Und wer, hat man mit Recht gefragt (vgl. Knob. Komm. 3 S. 388), wer sollten die anderen sein, für welche das Volk Israel büßte? etwa die heidnischen Völker, seine Feinde? Nichts lag dem Volke oder dem Prophet ferner, als eine solche Zumutung. Im Gegenteil, in der Liebe zu seinem Volke und in der Zuversicht seiner Bekehrung verkündigt derselbe, daß die heidnischen Völker für Israels Erlösung büßen müßten; Ägypten und Äthiopien sollten das Lösegeld für Israel werden (43, 3. 4); Israels wegen werden die Völker vom Cyrus besiegt (45, 4; 43, 14); die Heiden müssen Israel dienstbar werden (45, 14); überhaupt wird denselben der Krieg angekündigt; Jahwe selbst zieht gegen sie zu Felde und läßt sie untergehen (41, 15. 16; 42, 13. 14; 43, 17; 45, 14; 49, 25. 26; 51, 22. 23; 59, 17. 18 u. a.); der Sturz Babels, des Todfeindes Israels, wird (46. 47) mit Spott geschildert. Nach dem Ideal des Propheten und seines Volkes müßten die heidnischen Völker in den Dienst des Volkes Israel treten: sie sollten es aus dem Exil in ihre Heimat zurückführen, Könige und Fürsten es bedienen und mit Ehren und reichen Geschenken überhäufen, (49, 22. 23; 60, 5. 6. 7. 9. 10. 16. 17; 61, 5 u. a.); dieses war das Ideal für das zukünftige Israel nach seiner Bekehrung; aber daß es alsdann für anderr Völker Sünden büßen sollte, widerspricht ganz und gar den oben angeführten Verheißungen. Wann also wäre es denkbar, daß das Volk Israel in seiner Gesamtheit für anderer Völker Sünden die Strafe auf sich nehmen sollte? Zur Zeit vor seiner Bekehrung und Erlösung erklärte es der Prophet für durchaus sündhaft, treulos und götzendienerisch, daß es von Gott verworfen sei, und daß Er nur seines eigenen Namens willen sich desselben erbarmt habe; zur Zeit nach seiner Bekehrung war ihm aber alle Herr=

lichkeit verheißen und keineswegs eine Buße für die Sünden anderer Völker. Auch sprachlich läßt sich die Annahme, daß in den drei Stücken der Knecht Gottes das Volk Israel bedeute, nicht rechtfertigen, wie wir später sehen werden.

2. Ebenso wenig ist die Annahme mehrerer Exegeten haltbar, daß in den drei Abschnitten der Knecht Gottes das Volk Israel, nicht nach seiner thatsächlichen Erscheinung, bedeute, sondern nach seiner idealen Bestimmung, oder als das Substrat, in welchem der Knecht Gottes verborgen liegt oder enthalten ist, ohne auf eine Einzelpersönlichkeit abzusehen (Beck, Kleinert u. a.). Denn abgesehen davon, daß der so einfachen, natürlichen und klaren Anschauung und Ausdrucksweise des Verfassers nichts ferner liegt, als eine derartige feinsinnige Abstraktion, so gelten doch die Verheißungen von der Herrlichkeit und der Herrschaft Israels und der Dienstbarkeit der Völker nur dem bekehrten und zukünftigen Israel, welches die Idee seiner Bestimmung ganz oder annähernd erfüllt, und in dieser Zeit der Verherrlichung des Volkes durch Erfüllung seiner Bestimmung könnte es doch nicht zugleich der leidende und erlösende Knecht sein. Vor der Bekehrung ist es sündhaft, muß die Strafe seiner eigenen Sünden büßen und ist nur der Idee nach der Knecht Gottes, die Idee an sich aber kann weder leiden noch sterben für die Sünden anderer, und mit seiner Bekehrung durch Verwirklichung seiner Bestimmung tritt Israel nach den Verheißungen in den Besitz aller möglichen Güter und Ehren, so daß ein Leiden und ein Sichaufopfern für andere ausgeschlossen erscheint. Es läßt sich demnach keine Zeit angeben, in welcher Israel durch seine Leiden Gott mit der Welt versöhnend gedacht werden könnte. Eine spitzfindige und unhaltbare Lösung dieses Widerspruchs durch die Annahme einer Art Zwischenzeit oder ähnlicher Notbehelfe wird sicher kein Unbefangener gelten lassen.

Wie ferner das Israel nach seiner Idee das reale und empirische belehren und bekehren soll, ist gar nicht denkbar. Denn die bloße Idee als Vorstellung kann nur auf diejenigen eine Wirkung ausüben, die sie im Geiste aufnehmen und sich von derselben erfüllen lassen. Das reale sündhafte Israel hat die Idee weder aufgenommen, noch ist es von derselben erfüllt. Um es mit derselben zu durchdringen, müßte entweder eine Teilung im Volke selbst angenommen werden, so daß der eine von der Idee durchdrungene Teil diese in dem anderen erweckte;

dann könnte doch nur jener Teil und nicht das ganze Volk Israel als der lehrende Knecht Gottes bezeichnet werden. Oder sollte der Prophet die im Volke verborgene unbewußte Idee zum Bewußtsein erwecken und zur Verwirklichung anregen, so müßte der Prophet selbst der Knecht Gottes in c. 42, 1 ff.; 49, 1 ff. sein, was von den genannten Exegeten entschieden in Abrede gestellt wird. So stößt diese Annahme auf innere Widersprüche und erweist sich als unhaltbar.

In einer noch feineren und tieferen Weise faßt Dillmann (Komment. zum Jesaia) die Bedeutung des Knechtes Gottes. Derselbe hält auch fest daran (S. 471), „daß der Knecht, wenn auch als Individuum dargestellt, doch im Sinne des Verfassers eine Kollektivperson ist. Denn unleugbar nennt er in seiner ersten Schrift (c. 40—48, in c. 41, 8 ff.; 42, 19; 43, 10; 44, 1 ff. 21; 45, 4; 48, 20) Israel den Knecht Gottes und faßt damit Israels Bestimmung und Würde zusammen". Hiervon unterscheidet derselbe jedoch den Knecht Gottes (S. 387) „als das Bild, wie es im Geiste Gottes lebt. Als solches ist es ein Ideal, das über der Wirklichkeit schwebt und seiner vollen Verwirklichung erst entgegensieht, in und durch Israel allerdings, ... aber weder mit dem empirischen Israel jener oder irgend einer Zeit noch mit einem Bruchteil desselben, sei es Propheten oder dem Kollektivum der Frommen, identisch," . . . . daher auch in c. 42, 1 „aus gutem Grunde vom Verfasser Ἰακώβ und Ἰσραήλ (welche LXX einsetzen) vermieden worden ist." Eben dasselbe Bild kehrt wieder in c. 49, 1 ff. (S. 430), „wo Israel seiner Idee nach, das ideale Israel, wie es im Geiste Gottes lebt und seiner Verwirklichung in der Geschichte zustrebt, ... doch über die Erfahrung hinausgeht. Diese in Israel verborgene und zugleich auch transcendente Idealgestalt nimmt hier das Wort (selbstverständlich wohl: durch den Mund des Propheten, der von dieser Idealgestalt erfüllt ist), um von ihrem Selbstbewußtsein aus über die jetzige Lage des Volkes sich auszusprechen". Aber auch hiermit, meint derselbe (S. 472), „kommt man in der 2. Schrift von c. 49 an nicht aus, besonders in 52, 13 ff. — Denn ein Gedankengebilde, Israel seiner Idee nach kann doch nicht leiden und sterben. Aber in der That zeigt sich gerade in dieser 2. Schrift, wo der Verfasser den Knecht als Heilsvermittler für das empirische, des Heils noch unwürdige Volk hinstellt, daß ihm der Knecht nicht bloß ein ihm im Geiste vorhandenes, sondern ein teilweise und annähernd schon in

der Geschichte verwirklichtes ist“. Der empirische Teil Israels, welcher die Idee des Knechtes annäherungsweise erfüllt, lehrt und leidet für das von dieser Idee noch nicht durchdrungene, sündhafte und der Verwirklichung der Idee ferngebliebene“.

Diese Annahme Dillmanns einer dreifachen Bedeutung des Knechtes, erstens als das Volk Israel in seiner Gesamtheit, „in welchem der Knecht Gottes steckt“, zweitens als die reine Idee desselben im Geiste Gottes, welche über aller Wirklichkeit schwebend über dieselbe hinausgeht, drittens als der bessere Teil des Volkes, welcher annähernd die Idee erfüllt, den schlechteren belehrt, für denselben leidet und ihn erlöst — diese Annahme, welche sich der Platonischen Ideenlehre nähert, hat doch zu viel Bedenkliches und sich Widersprechendes an sich. Denn zu der Abstraktion der Idee des Knechtes, welche in der Gesamtheit des Volkes enthalten sein soll, kommt noch eine höhere Abstraktion der Idealgestalt hinzu, welche im Herzen Gottes über aller Wirklichkeit schwebt, bei deren Schilderung die Ausdrücke Jaqob und Israel mit Absicht vermieden sein sollen (S. 387). Solche Abstraktionen sind aber, wie oben bereits gesagt, dem Geiste und der Anschauung des Alten Testaments wie auch unseres Propheten ganz fremd. Der Verfasser stellt selbst Gott in seiner Allmacht, Weisheit, Güte und im Zorne der Vergeltung stets in poetischen recht konkreten Bildern dar (vgl. 40, 12—16. 26—31. 42, 14—16; 43, 16—20; 44, 24—28; 45, 7; 48, 13; 49, 16. 17. 22; 50, 3; 51, 13; 54, 6—8. 16; 63, 1—6 u. a.); auch die Verheißungen für die zukünftige Verherrlichung Israels bewegen sich auf dem Boden irdischen Glückes (vgl. unten); nirgends läßt sich eine Neigung zu Abstraktionen oder eine Andeutung auf solche erkennen. Es fehlt auch zur Annahme einer Konception solcher Ideale jede historische und psychologische Begründung. Auch scheint es zum mindesten sonderbar, daß eine solche über alle Wirklichkeit hinausgehende Idee, welche eben nur im Geiste Gottes gedacht werden könnte, der Knecht desselben heißen sollte. Ob ferner die Schilderung in c. 42, 1—4; 49, 1—4 des Knechtes mit der transcendenten Idealgestalt sich verträgt, scheint doch recht zweifelhaft.

Als einen Widerspruch wird man es bezeichnen müssen, daß in c. 49, 1—4 der Knecht Gottes die transcendente Idealgestalt sein soll, und gleich darauf in V. 5—6 der empirische von der Idee durchdrungene Teil des Volkes, welcher nach dem Wortlaut des Textes die

Bestimmung hat, die Stämme Jaqobs und die Geretteten Israels wieder aufzurichten, wobei es außerdem noch unerklärlich bleibt, warum der empirische von der Idee durchdrungene Teil den Stämmen Israels gegenüber gestellt werde, als ob er nicht zu denselben gehörte.

Ein ähnlicher Widerspruch zeigt sich auch inbetreff der Zeitbestimmung für das Erscheinen des Knechtes. Denn während Dillmann einerseits annimmt (S. 471) „daß es unzweifelhaft sei, daß der Knecht nicht erst als ein künftig (nach Jahrhunderten) erscheinender angekündigt, sondern als gegenwärtiger vorausgesetzt wird“, so muß derselbe doch wieder einräumen (S. 473), „Gleichwohl kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Verfasser Ideale entworfen hat, welche über aller geschichtlicher Wirklichkeit schweben, und die eben als Ideale ihre Verwirklichung in der Zukunft erwarten“.

Ein besonderer Widerspruch entsteht bei dieser Annahme dadurch, daß die Erfüllung der Idee durch ihre Verwirklichung nicht mit der Erfüllung der Verheißungen für die Verwirklichung derselben sich vereinigen läßt. Denn die Idee des Knechtes findet doch nur Erfüllung in Personen von vollkommenen Eigenschaften, in dem Teile des Volkes, welcher im Dienste Gottes die Mühsalen, Leiden und Strafen für die Sünden anderer freiwillig auf sich nimmt in der Weise, wie es in c. 42. 49. 53 geschildert wird. So kann denn die Aufgabe des empirischen von der Idee durchdrungenen Teils keine andere sein, als den von der Idee noch nicht erfüllten Teil mit derselben zu durchdringen und zu erfüllen, so daß er ihm gleich werde und zur weiteren Erfüllung der Idee mitwirke. Die Verherrlichung, welche die fortschreitende Verwirklichung der Idee als Lohn herbeiführen müßte, könnte, wenn überhaupt denkbar, nur geistiger Art sein, etwa Geisteserhebung, Anschauung Gottes, Frieden und Seligkeit des Herzens u. s. w. Es kann aber unmöglich die Verwirklichung der Idee, welche Mühen, Hingebung und Aufopferung für andere verlangt, einen solchen Lohn in Aussicht stellen, daß alle möglichen irdischen Güter und Genüsse, Herrschaft, Ehren und Glanz auf Kosten derer, welche nicht von der Idee erfüllt sind, den von derselben erfüllten zuteil werden, sodaß die Idee im Fortgange ihrer Verwirklichung ins Gegenteil umschlägt. Nun sollen aber nach den Verheißungen des Propheten fremde Völker für das bekehrte Israel hingegeben werden (43, 3), jedes Volk und Reich, welches ihm nicht diente, soll zu grunde gehen (60, 12), der Erwerb

und Gewinn der Völker (45, 14), ihr Gold und Silber (60, 9), ihre besten Nährkräfte (60, 16) u. s. w. sollten Israel angehören. So stimmt denn diese Annahme keineswegs mit den Worten der Prophetie.

Außerdem treffen auch mehrere Einwendungen, welche gegen die Annahme eines theokratischen Kerns als des Knechtes Gottes erhoben werden müssen (vgl. weiter unten), auch diese Annahme, da bei derselben ebenfalls eine Teilung zwischen dem von der Idee des Knechtes erfüllten und dem noch zu erfüllenden Teil angenommen werden muß. Aus allen diesen Gründen wird man dieser so schönen und subtilen Hypothese nicht beistimmen können.

3. In neuerer Zeit hat sich meistenteils die Meinung geltend gemacht, daß unter dem Knecht Gottes (in c. 42, 1—7; 49, 1—9; 52, 13—53, 12) der bessere und frömmere Teil des Volkes zu verstehen sei, der wegen seiner Treue und Gottergebenheit von den Heiden und den Abtrünnigen des eigenen Volkes Schmähungen und Leiden zu erdulden hatte. „Alle hielten ihn für verlassen und verstoßen und wegen eigener Schuld bestraft. Jetzt wird diesen Leidenden verkündigt, daß Gott sich ihrer annimmt und ihnen unerwarteten Glanz und Herrlichkeit verleiht. Jetzt sollte erkannt werden, wie sehr man sich darin irrte, wenn man diese — den Knecht Gottes — um ihrer eigenen Schuld willen gestraft glaubte; sie trugen vielmehr nur, was alle anderen durch ihre Sünde verdient hatten“. So namentlich Bleek (Studien und Kritiken 1861) und Knobel (Comm. 3 S. 394. 7), welche drei Klassen im Volke unterscheiden, eine abgöttische, eine schwankende und eine festgläubige. Diese Unterscheidung ist an sich sehr richtig und auch ganz naturgemäß, aber darin verfehlt, daß der letzte Teil, der sogenannte theokratische Kern, den verachteten und leidenden Knecht Gottes bezeichnen sollte. Diese Annahme ist durchaus unhaltbar aus folgenden Gründen.

a. Es kann allerdings nicht bestritten werden, daß neben der Masse des Volkes, welche wegen ihres Verderbnisses vom Propheten hart getadelt wurde, es auch viele Exulanten gab, welche als treue Gottesverehrer ihrer Befreiung aus dem Exil und der Rückkehr nach dem heiligen Lande sehnsuchtsvoll entgegensahen. Der Prophet unterscheidet ausdrücklich die treuen Jahwebekenner von den Abtrünnigen, so in c. 50, 6—11, wo er die Gottesfürchtigen zum Vertrauen auf Jahwe ermutigt, den Abtrünnigen aber jähes Verderben verkündigt (V. 10. 11).

Die zehnte Rede (c. 51) ist vorzugsweise an die Frommen gerichtet: „Höret auf mich, die ihr nach Gerechtigkeit strebet, Jahwe suchet“ (V. 1) und (V. 7. 8): „Höret auf mich, die ihr das Recht kennt, Volk, das meine Lehre im Herzen hat! Fürchtet euch nicht vor den Schmähungen der Menschen und vor ihren Lästerungen ängstigt euch nicht; denn wie ein Gewand wird sie die Motte zerfressen, und wie Wolle wird sie die Made zernagen — meine Gerechtigkeit aber wird für ewig bestehen und mein Heil von Geschlecht zu Geschlecht“. Daß der fromme Teil gerade zu dieser Zeit des Trostes und der Ermutigung bedurfte, haben wir aus den damaligen Ereignissen erkannt. — Noch schärfer tritt die Scheidung zwischen den Gottesfürchtigen und Abtrünnigen in den letzten Reden des Propheten hervor, was allerdings wieder mit den besonderen Zeitereignissen zusammenhängt; in c. 65, 8—15 wird den treuen Jahweverehrern Glück und Freude in den Wohnsitzen der Heimat verheißen, dagegen den Gottlosen lauter Verderben; von letzteren heißt es am Schlusse des c. 66 „von deren Leichnam der Wurm nicht stirbt, und das Feuer nicht erlischt, und sie werden ein Abscheu allem Fleische sein.“ Doch sind dieses Einzelheiten, welche in den zufälligen Ereignissen der Zeit ihren besonderen Grund haben. Im allgemeinen sind die Reden an das ganze Volk gerichtet ohne Unterscheidung von Gottesfürchtigen und Gottabgewandten, und ebenso werden die Verheißungen ohne Unterschied dem ganzen Volke verkündigt. Der Prophet hoffte auf die Bekehrung auch des sündhaften Teils des Volkes oder setzte sie voraus; und wenn auch keine Bekehrung eintreten sollte, so würde doch Gott um seiner selbst und um seines Namens willen die Erlösung Israels herbeiführen (43, 25; 44, 22; 48, 9); nirgends aber findet sich eine Andeutung, daß durch das Leiden des frommen Teils auch dem sündhaften verziehen und Heil zuteil werden sollte. Wie wäre dieses auch nach alttestamentlicher Anschauung denkbar, daß der frommere und bessere Teil als Opfer falle, damit der schlechtere begnadigt werde!

Was aber die Hauptsache ist, es stimmt die Annahme einer bevorzugten Stellung des theokratischen Kerns als „Knecht Gottes“ nicht mit dem Inhalte der Reden selbst. Wenn wir die einzelnen Reden in Beziehung auf die vorliegende Frage, und zwar zunächst bis c. 53, näher betrachten, so verliert diese Annahme allen Halt.

Die erste Rede (c. 40) ist offenbar an das ganze Volk gerichtet. „Tröstet, tröstet mein Volk“ beginnt sie, und daß die Verheißung der

Erlösung dem ganzen Volke, und nicht blos dem theokratischen Teile, verkündigt wurde, ist unverkennbar an der Warnung vor der Gleichstellung Jahwe's mit den Götzen (V. 18—25) und vor dem Zweifel an der Allmacht Gottes (V. 27 f.); überdies wird hier das Volk mit dem Namen Jaqob und Israel (V. 27) bezeichnet, so daß gar kein Zweifel darüber sein kann, daß diese Rede an die Gesamtheit des Volkes mit der zum Götzendienst geneigten und an Gottes Allwissenheit verzweifelnden Masse gerichtet ist, und trotzdem wird Trost und Erlösung demselben ohne Unterschied verkündigt.

Die zweite Rede (c. 41) ist von V. 8 ab ebenfalls an das gesamte Volk gerichtet; die Angeredeten werden Israel, mein Knecht Jaqob, Nachkommen Abrahams (V. 8. 9. 14) genannt; die Gegner, welche Israel anfeinden, sind offenbar die heidnischen Babylonier und andere Völker, welche zu einer Verhandlung über Jahwe's wahre Gottheit von Jaqob's König herausgefordert werden (V. 1. 5. 11. 15. 16. 21. 23. 29). Ein Unterschied zwischen gläubigen und ungläubigen Judäern ist nirgends zu erkennen; aber auch hier wird der Gesamtheit des Volkes Sieg über die Gegner (V. 15. 16) und ungefährdete Heimkehr verheißen (V. 18. 19).

In der dritten Rede (c. 42) wird zum ersten Mal der Knecht Gottes ohne Namensbezeichnung mit ganz erhabenen Eigenschaften angekündigt; er wird Wahrheit und Recht auf Erden verbreiten, die Blinden sehend machen und die Gefesselten befreien, worüber alles in Jubel ausbricht (V. 1—12). Jahwe selbst wird die Blinden auf unbekannten Wegen heimführen (V. 16).[1] Die Rede schließt mit dem Bekenntnis, daß das Volk (in seiner Gesamtheit, auch der Redner ist inbegriffen, V. 24) infolge seiner Sündhaftigkeit dem Zorne Gottes und dem Elende preisgegeben worden ist. Hier sieht man so recht, daß der Knecht Gottes, der einmal sogar mit Jahwe identificiert wird (vgl. V. 7 und 16) nicht das unterdrückte Volk oder ein Teil desselben bedeuten kann, sondern im Gegensatze zu demselben der befreiende und erlösende ist. Das Volk wird als ausgeplündert, in Gefängnissen eingekerkert und rettungslos preisgegeben dargestellt (V. 22), der Knecht Gottes als der erlösende (V. 4. 16), nur in seinem Bemühen um Recht und seine Lehre erlischt er selbst und wird gebrochen (V. 4).

---

1) Über den Zusammenhang von V. 19—25 vgl. oben S. 45, Anm. 1.

Die vierte Rede (c. 43—44, 1—23) ist unzweifelhaft wieder an das ganze Volk gerichtet (V. 1—7 — die Blinden und Tauben mit eingeschlossen V. 8—10. 14. 22—28; 44, 1—8. 21—23); die Heilsverkündigungen gelten ebenfalls dem ganzen Volke, dem seine Sünden verziehen werden (43, 25; 44, 22); nirgends wird hier in dieser Beziehung ein Unterschied gemacht.

Die fünfte Rede (c. 44, 24—c. 45) ist im Namen Jahwe's teilweise an Cyrus, dem die Besiegung der Völker verkündigt wird, gerichtet (44, 24—28; 45, 1—6), teilweise an die kleingläubigen und verzweifelnden Exulanten (45, 9—10), welche belehrt und getröstet (11—19), schließlich an die vom Cyrus besiegten Völker, welche zur Anerkennung von Jahwe's Gottheit aufgefordert werden. Aber ganz offenbar wird auch den kleingläubigen und verzweifelnden Erlösung und Verherrlichung verkündigt (V. 13. 14. 17), weil, wie gesagt, der Prophet, wie er sich um Bekehrung der Schwachgläubigen bemüht, diese auch voraussetzt oder hofft; die Liebe zu seinem Volke kennt keine Unterschiede.

In den beiden Reden c. 46. 47, welche vorzüglich, namentlich letztere, den Sturz Babels schildern, findet zugleich eine Ansprache statt an das gesamte Volk, an das Haus Jaqob und was vom Hause Israel übrig geblieben ist (46, 3); der Prophet warnt vor dem Götzendienst und stellt das Unsinnige desselben vor Augen (5—7). Aber selbst den verstockten und den von der Gerechtigkeit entfernten wird Rettung und Heil verkündigt, da deren Bekehrung vorausgesetzt wird. In c. 47 findet sich nichts, was für die vorliegende Frage in Betracht kommen kann.

Die achte Rede (c. 48) ist zu Anfang ganz besonders an die ungläubigen, zum Götzendienst geneigten Judäer gerichtet (V. 1. 4. 5. 8), denen der Redner an der Erfüllung der vorausverkündigten Verheißungen die alleinige Gottheit Jahwe's beweist (V. 3. 5. 6. 7); aber trotz der Sündhaftigkeit derselben werde Gott um Seines Namens und Seiner Ehre willen sie nicht vertilgen und nach einer Prüfung erlösen (9. 10. 11). Hiernach wird Jaqob und Israel und zwar in seiner Gesamtheit, wie ausdrücklich bemerkt wird, aufgefordert sich zu versammeln, um die Botschaft von seiner Befreiung durch Cyrus zu vernehmen (12—21). So sicher war der Prophet von der Bekehrung derselben überzeugt. Nur für die Feindseligen gegen Jahwe und seine Verheißungen, welche

sich den heidnischen Babyloniern ganz assimiliert hatten, für diese giebt es kein Heil (V. 22). Nur kurz und offenbar ungern fügt der Prophet dieses am Schlusse hinzu (vgl. 50, 11; 57, 3. 21). Bei der außerordentlichen Liebe zu seinem Volke ist es ihm schmerzlich, daß irgend ein Teil desselben verloren gehe. Später jedoch sah er sich durch die Ereignisse gezwungen, diesen abtrünnigen strenge Strafpredigten zu halten.

In der neunten Rede (c. 49. 50) tritt der Knecht Gottes zum zweiten Mal ohne Namensbezeichnung [1]) auf, wird hier aber noch ausführlicher und bestimmter nach seiner weitgreifenden Wirksamkeit unter Mühen und Aufopferung seiner Kraft für Israels und der Völker Heil dargestellt; dem (bei seinem Auftreten) verachteten und verabscheuten versichert Jahwe selbst, daß er von Königen und Fürsten verehrt werden solle (1—7). Zur Gnadenzeit werde er als Bund des Volkes das verödete Land demselben wieder zuteilen, die Gefesselten befreien und die Zerstreuten aus allen Weltgegenden heimführen (8—13), die Kleingläubigen und Verzweifelnden, welche sich von Gott vergessen glauben, sollen in kurzer Zeit Jerusalem und die verödete Heimat wieder bevölkern (14—21), Könige und Fürsten werden sie in ihre Heimat zurückbringen (V. 22. 23), die babylonischen Zwingherren müssen ihre Beute fahren lassen (24—26); nur infolge seiner Sünden sei das Volk von Gott preisgegeben worden; es hätte Gottes Hilfe anrufen sollen, die nie zu kurz ist (50, 1—3).

Wie in c. 42, 1—4 trägt auch hier die Schilderung des Knechtes Gottes den Charakter der Individualität. Es wäre auch kaum denkbar, daß, wenn der Knecht Gottes den theokratischen Kern bedeuten sollte, derselbe in Gegensatz zu Jaqob und Israel gestellt würde, um dieselben zu bekehren (V. 5), als wenn dieser Kern nicht zu Jaqob und Israel gehörte. Noch stärker wäre der Widerspruch, wenn der Knecht Gottes das ganze Volk nach seiner Idee bedeuten sollte, so daß das Subjekt das ideale, das Objekt das reale Volk wäre, eine kaum begreifbare Abstraktion; denn vor der Bekehrung ist es das reale, sündhafte, und mochte auch das ideale in ihm enthalten sein, das verworfene und von Gott verstoßene; nach seiner Bekehrung ist ja das Ideal zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden, und bedarf es nichts

1) Über das Wort „Israel“ in V. 3 vgl. S. 60, Anm. 2.

mehr. Auf welche Weise sollte denn auch die Bekehrung bewirkt werden, wenn nicht der Knecht Gottes als getrennt von dem sündhaften Volke dieses zuwege brächte? Daß der Knecht Gottes eine höhere ideale Persönlichkeit bedeute, hat Dillmann richtig erkannt, nur muß diese Persönlichkeit als sündenlos von der sündhaften Persönlichkeit des Volkes getrennt und geschieden gedacht werden (vgl. Hiob 14, 4: (מי יתן טהור מטמא לא אחד), dann stimmt alles, und man braucht nicht zu einer Abstraktion seine Zuflucht zu nehmen, die dem Geiste des Alten Testaments ganz fremd ist.

Übrigens ist auch hier wie in c. 42, 1—7 zu erkennen, daß der Knecht Gottes den Leidenden und Unterdrückten Erlösung bringt (V. 9), und daß auch dem ganzen Volke, selbst den schwachgläubigen und verzweifelnden, die größte Herrlichkeit verheißen wird, trotz der Sünden, um derentwillen sie preisgegeben waren, und trotz der Unterlassung der Anrufung Gottes, weil Er um Seiner selbst willen ihnen verzeiht. Der Knecht Gottes, der befreiende und erlösende, wird durch Zurückweisung und Verwerfung der zeitweise leidende; nach seiner Anerkennung wird ihm aber Verehrung und Anbetung von Königen und Fürsten zuteil (V. 7).

In Beziehung auf den Schluß des c. 50, 4—11 haben wir bereits bei der Darlegung des Gedankengangs gesehen, daß in diesem der Prophet zur Abwehr von Angriffen von sich selbst spricht, daß ihm die Weissagungen von Gott eingegeben seien, und er ihrer Erfüllung zuversichtlich entgegensehe. Den ihn verhöhnenden Feinden weissagt er Verderben; diese sind dieselben verstockten Rescha'im von c. 48, 22, welche Jahwe feindlich sind und von seiner Erlösung nichts wissen wollen.

In der zehnten Rede c. 51 wird der fromme und gottvertrauende Teil der Exulanten (V. 1—7) wegen der bisher noch nicht eingetretenen Erfüllung der verheißenen Erlösung getröstet, daß diese nahe sei und bald eintreten werde, daß die sie verhöhnenden Spötter (48, 22; 50, 11; 51, 7.) zu Grunde gehen werden, vgl. Gedankengang.

Daß aber diese frommen, welche der Gerechtigkeit nachjagen, den Herrn suchen und Gottes Lehre im Herzen tragen (V. 1—7), damit getröstet würden, daß ihre Leiden zum Heil der anderen dienen, davon ist hier auch nicht die geringste Andeutung gegeben. Gleichwohl müßte

man gerade hier eine solche Erwähnung erwarten, weil hier ganz besonders an den sogenannten theokratischen Kern die Rede gerichtet ist, und der Prophet selbst, wie wir den Gedankengang dargelegt haben, im tiefen Mitgefühl mit den unglücklichen sich eines Aufschreies an Jahwe, daß er sich ihrer endlich annehmen möge, nicht enthalten konnte. Es folgt nur der Trost, daß der Druck bald ein Ende haben werde, und daß die Bedrückten an den Bedrückern gerächt werden sollten (22. 23). Hier erweist sich die Annahme als ganz unmöglich, daß der Knecht Gottes gleichbedeutend sei mit dem theokratischen Kerne, oder daß man sich jenen in diesem enthalten denken müsse; sie sind offenbar von einander verschieden.

Die elfte Rede c. 52, 1—12 enthält die freudige Verkündigung der Heimkehr der Exulanten, nachdem deren Befreiung thatsächlich erfolgt war (vgl. Gedankengang). Es folgt alsdann ohne jeden vermittelnden Gedanken die Rede von den versöhnenden Leiden des Knechtes Gottes, ein Übergang. welcher die Annahme ausschließt, daß wir in dieser Schrift „eine fortlaufende Reihe von Lehrausführungen und Paränesen, untermischt von hymnenartigen Ansätzen, Liedern und Gebeten“ vor uns haben; wir können vielmehr bei jeder Rede eine besondere Veranlassung in den geschichtlichen Ereignissen oder Verhältnissen der Zeit voraussetzen.

b. Wie der Inhalt der drei Schriftstücke c. 42. 49. 53 erkennen läßt, daß der in diesen genannte Knecht Gottes ein anderer sein muß, als der in den anderen Reden so genannte, daß in denselben der Knecht Gottes weder das ganze Volk, wie man dasselbe auch fassen mag, noch einen frömmeren Teil, den theokratischen Kern, bedeuten kann, so erweisen auch die einzelnen Bezeichnungen und Ausdrücke eben dasselbe. Ganz unpassend und ohne Beispiel wäre die Ansprache an ferne Völker (49, 1), wenn diese von einem ganzen Volke oder von einer Mehrheit ausgehend gedacht werden müßte, noch weniger passend, wenn dieser Mehrheit eine Sprache beigelegt wird, die wie ein scharfes Messer und wie ein glatter Pfeil durchdringt (49, 2). Von dem Widerspruch, daß dieser Knecht Gottes Jaqob und Israel bekehren sollte (49, 5. 6), wenn er selbst das Volk Israel oder ein Teil desselben bedeute, ist schon oben die Rede gewesen. Wie künstlich und wenig befriedigend muß jedem unbefangenen Leser das ganze Bußbekenntnis in c. 53 erscheinen, welches offenbar aus dem Sinne des ganzen Volkes ge-

sprochen ist (V. 5. 6. 8. 11. 12), wenn der leidende Knecht Gottes wiederum das Volk selbst in idealer Fassung oder der bessere Teil wäre. Es ist auch gar nicht denkbar, daß die Masse des Volkes, (zumal der offenbar abtrünnige Teil, wie wir oben gesehen, als von der Erlösung ausgeschlossen, gar nicht in Betracht kommt) in solchem Verhältnis zum frommen Teil gestanden habe, daß sie ihn verachtet, ihr Antlitz von ihm abgewandt, von Gott geschlagen gehalten hätte. Knobel (Komm. S. 394) und andere Exegeten meinen, daß zu der Klasse des theokratischen Kerns gehörten „besonders Stamm-Häupter und Älteste, die Priester und Lewiten sowie die Propheten, welche zusammen an der Spitze der heimkehrenden Exulanten und des nachexilischen Staates erscheinen (Esra 1, 5; 3, 2; 4, 2. 3; 3, 1. 2. 9; 6, 7. 8. 14; 8, 29; 10, 8. 14. 16). Sie wirkten nach Kräften dahin, daß das Volk an Jahwe festhielt und ordneten das Gottesdienstliche an, so weit es im heidnischen Lande zulässig war (Ezech. 8, 1; 14, 1; 20, 1; Jes. 58)“. So Knobel. Aber welcher Unbefangene könnte in dem leidenden und verachteten Knecht Gottes des c. 53 und 49, 7 die Fürsten und Stammeshäupter, die Priester und Propheten wieder erkennen. Diese, welche mit goldenen und silbernen Geräten, mit Vieh und Kostbarkeiten von ihren Volksgenossen unterstützt wurden (Esra 1, 5. 6), Scheschbazar (Serubabel, Thirschatha c. 1, 8; 2, 63; 3, 2; Sachar. 4, 9), der Hohepriester Josua (3, 2; Sach. 3, 1 ff.) und Esra selbst (vgl. 7, 6) machen durchaus n i c h t den Eindruck, daß sie gerade die verachtetsten und geplagtetsten im Volke gewesen wären. Man könnte auch nicht begreifen, wie sie mit einem Male zu solchem Ansehen gelangt wären, daß sie an die Spitze der Heimkehrenden getreten und die Massen ihnen gefolgt seien. An diese kann unmöglich der Prophet bei der Darstellung des Knechtes Gottes gedacht haben. Im Gegenteil; wir werden sehen, daß er sich zu dieser pharisäisch gefärbten Gemeinde in Gegensatz gestellt und sie bekämpft habe (vgl. c. 56, 9—12).

c. Es scheint ferner durchaus unwahrscheinlich, daß der Prophet, welcher im Namen Jahwe's sprach und in seiner Begeisterung von demselben ganz erfüllt, sich oft mit demselben ganz identificierte, sich selbst von einem solchen theokratischen Kern, wie man auch diesen auffassen mag, ausgeschlossen und zur sündhaften Masse gerechnet haben sollte. Abgesehen von 42, 24, wo der redende Prophet sagt: „Ist es

nicht Jahwe, gegen den wir gesündigt haben“, und sich also nicht von dem sündhaften Volke ausschließt, so betont derselbe dieses ausdrücklich in c. 53, 6: Wir alle irrten wie eine Schafherde umher, ... aber Jahwe ließ ihn treffen unser aller Sündenschuld“. Auch Knobel wie alle Exegeten fassen den zu Anfang und zum Schlusse gebrauchten Ausdruck „Alle“ nicht anders, als daß sich mit diesem auch der Prophet eingeschlossen habe. So gehört er nicht zu dem leidenden Knecht Gottes, sondern zu denen, für welche dieser leidet; dieser muß also ein größerer und höherer sein. Uebrigens stellt sich der Prophet (c. 50, 6) selbst als einen leidenden dar, aber, wie wir bereits gesehen haben, in einer viel geringeren und anderen Art.

d. Auch von grammatisch sprachlicher Seite ist die Annahme, daß der Knecht Gottes in den drei Abschnitten c. 42. 49. 53 eine Mehrheit von Personen bezeichnen sollte, recht bedenklich. Denn nach dem Sprachgebrauch im Hebräischen werden die Singularia in collektiver Bedeutung oft mit dem Plural des Prädikats verbunden; vgl. Ges. Kautzsch, § 145. 2. In der Regel wird im Fortgange der Rede der grammatische Numerus vergessen und nach dem Sinne der Plural gebraucht. Auch bei unserem Schriftsteller finden sich für solche Übergänge zahlreiche Beispiele; vgl. c. 42, 22; 43, 21; 44, 8; 45, 10. 11. 17. 24 (man lese jedoch: jaboü). 25; 48, 6; 51, 4 u. m. In den drei Abschnitten, selbst in den längeren c. 52, 13—53 wird durchgehends vom Knechte Gottes nur der Singular gebraucht. Es kommen zwar auch einzelne längere Abschnitte vor, in welchem das Collectivum fortgesetzt mit dem Singular des Prädikats verbunden wird, wie in c. 40, 27—28; 41, 8—10. 14—16; 43, 1—5; allein in allen diesen Stellen ist das Subjekt mit Namen genannt und steht außer allem Zweifel; in den drei Abschnitten dagegen fehlt jede Namensbezeichnung, — das Wort Israel (49, 3) kommt, wie wir oben gesehen, nicht in Betracht — da muß der fortgesetzte Gebrauch des Singular recht bedenklich erscheinen, wenn er eine Mehrheit von Personen bezeichnen sollte. Die irrtümliche Annahme eines Plural in c. 53, 8. 9 werden wir bei der Darlegung des Gedankenganges des c. 53 darlegen.

4. Aus den angeführten Gründen kann auch nicht den Prophetenstand der Knecht Gottes in den drei Abschnitten bezeichnen (Gesen., Rosenmüller, de Wette, Winer, Schenkel, zum Teil Umbreit u. a.). Namentlich würde ganz besonders der unter 3. c.

angeführte Grund ins Gewicht fallen, daß es höchst unwahrscheinlich erscheinen müßte, daß der Sprechende, selbst ein Prophet, sich vom Stande der Propheten ausgeschlossen haben sollte. Wenn überhaupt die Propheten um diese Zeit einen besonderen Stand gebildet haben (vgl. Sachar. 7, 3), so scheinen sie doch nicht einer besonderen Achtung sich erfreut zu haben. Schon Jerem. klagt über die falschen Propheten (23, 9—16; 27, 14. 16; 29, 8. 9. 21 f.), noch mehr Ezech. (14, 9—11; 34 u. a.) und Zephan. (3, 4), und wie wir sehen werden, unser Prophet ganz besonders; vgl. c. 56, 10 ff.

5. Daß in den drei Abschnitten nicht einzelne geschichtlich bekannte Personen gemeint sein können, wie der König Usia, Hiskia, oder Josia, oder Jeremia, wie einige Erklärer angenommen haben, widerlegt sich schon aus der thatsächlichen Geschichte derselben, welche mit der in diesen Abschnitten gegebenen Schilderung des Knechtes Gottes nicht übereinstimmt.

6. Es kann daher der Knecht Gottes in den drei Abschnitten nur eine Person bezeichnen, welche nicht der Vergangenheit angehörte, sondern deren Erscheinen noch erwartet wurde, und diese Person kann wieder keine andere sein, als die von den Propheten Hosea (3, 5), Amos (9, 11), Micha (5, 1), Jes. (9, 6; 11, 1. 10), Sachar. (3, 8; 9, 9), Jerem. (23, 6. 7. 8; 30, 9; 31, 31—34; 33, 15. 16), Ezech. (34, 23. 24; 37, 24. 25 u. a.) geweissagte und von allen Gläubigen im Volke ersehnte des Messias [1]), welcher von den anderen Propheten in den angeführten Stellen als David oder als ein Davidide ausdrücklich genannt wird und nicht ohne politische Herrschaft oder Herrlichkeit erscheinen sollte, bei unserem Propheten aber, in Folge fortschreitender Entwicklung in der Erkenntnis des Heilsplanes Gottes mit seinem Volke und allen Menschen, in einer weit höheren Gestalt erschaut wird, als bei den vorangehenden Propheten. Hierfür sprechen, abgesehen von den dargelegten indirekten Beweisen noch folgende Gründe:

a. Schon an sich müßte es im höchsten Grade auffällig erscheinen, daß, nachdem der ältere Jesaia, von dem der unserige so Vieles entlehnt hat (es werden ganze Verse oder Versabschnitte aus dem älteren

1) Dieser Name für den Heiland ist zwar im A. T. nicht nachweisbar (wenn nicht etwa Dan. 9, 25. 26), aber er ist nach dem N. T. der gebräuchliche geworden.

wiederholt, wie 51, 11 und 35, 10; 65, 25 und 11, 6—9, vgl. S. 2, Anm. 1) einen persönlichen Heilsfürsten geweissagt hatte, der spätere diesen ganz aufgegeben haben sollte. Es kann hierbei gar nicht in Betracht kommen, ob der ältere Jesaia in den angeführten Stellen von einem zukünftigen Messias oder von einem Sohne seiner Zeit geweissagt habe; die folgenden Geschlechter wie auch das unseres Verfassers konnten die Weissagungen des älteren Jesaia nicht anders als auf einen zukünftigen und einen noch zu erwartenden beziehen, da sie bis zu dieser Zeit noch unerfüllt geblieben waren. Ebenso zeigt unser Verfasser in vielen Ausdrücken und Wendungen eine Abhängigkeit von Jerem. und Ezech. (vgl. Dillmann, Comm. S. 352. 2), welche vor nicht langer Zeit einen persönlichen Messias verkündigt hatten. Einen solchen hätte der Verfasser nicht ohne weiteres verschweigen oder unbeachtet lassen können. Gesetzt auch, daß der Verfasser selbst sich zu der geistigen Höhe in seiner Anschauung empor geschwungen hätte, daß er in der unmittelbaren Gottesleitung ohne Vermittlung eines menschlichen Erlösers Israels Befreiung und Verherrlichung erschaute, so stand doch unzweifelhaft der Glaube im Volke fest, daß von einem Messias aus dem Stamme Davids das Heil Israels kommen würde; die maßgebendsten und bekanntesten Propheten hatten ihm diesen verheißen Dieser Glaube hat bis zur Zeit von Christi Geburt festbestanden. Lange nach der Zeit unseres Verfassers verkündigte Maleachi (3, 1): „Siehe, ich sende einen Engel, und er bahnt den Weg vor mir her, und plötzlich wird zu seinem Tempel kommen der Engel des Bundes, den ihr begehret; siehe, er kommt, sagt Jahwe, der (Gott der) Heerscharen“. Daß der Herr, der Engel des Bundes eine Beziehung auf Jes. 42, 6; 49, 8 hat, ist schon aus dem Grunde wahrscheinlich, weil es sonst nicht zu begreifen wäre, wie das Volk diesen hätte erwarten und sich nach ihm sehnen können, wenn die genannten Stellen im Jesaia nicht so aufgefaßt worden wären. Das Volk selbst wie die späteren Propheten haben den im Buche Jesaia verkündigten Knecht Gottes, den Bund des Volkes, als den Herrn, den Engel des Bundes verstanden (vgl. 42, 19). Hätte der Prophet von einem persönlichen Messias abgesehen, so würde er sich geradezu in Widerspruch mit den Erwartungen des Volkes gesetzt und diesem gegenüber hierüber eine Andeutung gegeben haben.

Auf die Berührungspunkte von Jes. 42, 2. 3 mit Sachar. 9, 9

und Jesaia 53 mit Sachar. 12, 10 werden wir später zurückkommen.

b. Ein Rückblick auf die Geschichte Israels zeigt uns, daß in Zeiten der Not stets ein Held oder ein Prophet erweckt worden sei zur Hilfe, oder zur Ermahnung und zur Ermutigung. Es ist stets nur Einer, dem eine solche Aufgabe zufällt; wir finden nirgends, daß zwei oder mehrere Helden und Propheten an der Spitze gestanden haben, abgesehen davon, daß nach der Teilung des Reiches für jeden Teil ein besonderer Prophet zuweilen auftrat. Es hing dieses sowohl mit dem Wesen der Theokratie wie auch mit den naturgemäßen Verhältnissen zusammen, daß ein größerer Erfolg eintreten mußte, wenn eine einzelne überragende Kraft das Ganze leitete oder ins Auge faßte. Diese fast bei allen Völkern wiederkehrende Anschauung muß auch bei dem israelitischen Volke vorausgesetzt werden. Es ist daher an sich schon unwahrscheinlich, daß die Erlösung und das Heil von einer Mehrheit von Personen erwartet, oder vom Propheten verheißen sein sollte. Es entspricht auch nicht so sehr der erbarmenden Liebe Gottes (40, 11; 41, 8 f.; 42, 16; 43, 4. 25; 44, 1 f. 22; 45, 4. 14; 46, 3; 48, 9 f. 17; 49, 15 f. u. v. a.), daß Viele für Viele sühnend leiden sollten, als daß der Eine von Gott geliebte für das Heil aller sich freiwillig opfere. Auch dieses spricht dafür, daß der sühnende Knecht Gottes eine Einzelpersönlichkeit sei.

c. Fast von keinem Exegeten ist in Abrede gestellt worden, daß bei unbefangenem Lesen der Abschnitte von c. 42. 49 und von c. 53 man den Eindruck habe, daß hier von einer Einzelpersönlichkeit die Rede ist. Charakterzüge, welche hier uns entgegentreten, lassen sich nicht leicht auf eine Mehrheit von Personen beziehen. So fromm und gleichen Sinnes und zugleich auch auf gleiche Weise bedrückt diese Mehrheit gewesen sein mochte, so ist es doch kaum denkbar, daß der Prophet sich dieselben auch von gleicher Bescheidenheit und Milde und zugleich von derselben Energie für Wahrheit und Recht vorgestellt habe, wie in der Schilderung von c. 42, 1—4; noch weniger konnte einer Mehrheit eine wie ein scharfes Schwert einschneidende und wie ein glatter Pfeil durchdringende Sprache zugeschrieben werden wie in c. 49, 2, und noch viel weniger die unscheinbare und nicht geachtete Herkunft aus dürrem und unbekanntem Boden und alle die Prädikate vom Leiden, Sterben und Begrabenwerden des c. 53. — Diesem

Eindrucke, daß hier von einem Individuum die Rede sein müßte, hat Niemand widersprochen. Da man aber von der irrtümlichen Voraussetzung ausging, daß der Knecht Gottes überall das Volk Israel bezeichnen müßte, so nahm man seine Zuflucht zu den künstlichsten und abstraktesten Erklärungen, daß hier das Volk Israel nach seiner idealen Bestimmung als Individuum aufgefaßt worden sei „als die leibhaftige Idee Israels, d. h. als dessen Wahrheit und Wirklichkeit in Person“ . . . „indem sich das Volk pyramidalförmig auf eine Person zuspitzt“ (Delit.). Selbst Dillmann, welcher eine treffende Zeichnung von dem Knechte Gottes des c. 53 (Komm. S. 472), als von einer individuellen Persönlichkeit entwirft, kann doch nicht davon loskommen, daß hier von dem gläubigen und leidenden Teil Israels die Rede ist, „von einem Kollektivum der Frommen, in welchem der Knecht Gottes seinem Berufe gemäß enthalten ist“ (S. 473); „die göttliche Wiederbegnadigung des Volkes ist an ihr stellvertretendes Leiden gebunden; sie sind die Heilsvermittler für Israel“ ff. — „Nach alledem liegt weder eine Nötigung, nocht ein Recht, unter dem Knecht Gottes in c. 52, 13 ff. eine Einzelperson, überhaupt etwas anderes zu verstehen als in c. 49 und 50, 4 (?!) und im ganzen übrigen Buche“. —

Alle diese feinen und geistreichen Abstraktionen sind dem Geiste des Alten Testaments und ebenso unserem Verfasser fremd; es sind eben nur Notbehelfe, welche ganz unnötig sind, da, wie wir bereits bewiesen haben, der Knecht Gottes gar nicht überall das Volk Israel bezeichnet, und daß dieser Ausdruck an sich an keine bestimmte Person gebunden ist. So hat auch unser Verfasser deutlich zu erkennen gegeben, daß, wo er dem Volke Israel diese Bezeichnung beilegen wollte, er auch den Namen Jaqob oder Israel hinzufügte, daß dagegen in den Stellen, wo der Name Jaqob oder Israel nicht hinzugefügt wird, er entschieden nicht das Volk Israel, sondern eine andere Person, die aus dem Zusammenhange unzweifelhaft sich ergiebt, gemeint habe. Da jede Rede zu ihrer Zeit für sich ausgegeben wurde und dem jedesmaligen Bedürfnisse entsprach, so fiel von selbst diejenige kritische Vergleichung und Schwierigkeit fort, daß der Prophet den Beinamen „Knecht Gottes“ bald dem ganzen Volke, bald dem besseren Teile desselben, bald sich selbst und in den drei Abschnitten dem Messias beilegte. Daß er letzteren nicht einen Sproß Davids wie die vorangehenden Propheten nannte, dazu hatte er, wie wir sehen werden, vollwichtige Gründe.

Die irreführenden Vergleichungen sind erst den späteren Lesern, welche die ganze Sammlung vor sich haben, möglich, da sie durch gleichlautende Ausdrücke für die Bestimmung der Personen verleitet werden; für die unmittelbaren Empfänger und Leser der einzelnen Reden in abgesonderten Zeiten fielen solche Vergleiche und Mißverständnisse fort.

Daß auch die sprachliche Ausdrucksweise in c. 42. 49. 53 auf ein Individuum hinweist, ist bereits oben (S. 88d) erwähnt worden; auf das Nähere hierüber wie auf die Beweisführung auf Grund der einzelnen Stellen, werden wir bei der Darlegung des c. 53 eingehen.

7. Es bleibt noch übrig: a) den geschichtlichen Hintergrund darzulegen, auf welchem nach dem Heilsplane Gottes in der Seele des Propheten das so erhabene Bild des Messias, wie es keiner vor ihm erschaut hatte, auftauchte, b) die gemachten oder möglichen Einwendungen gegen die Annahme einer Einzelpersönlichkeit als grundlos nachzuweisen.

a. Um die geschichtlich psychologische Entwicklung im Geiste des Propheten zu erkennen, so muß von vorn herein als festgestellt vorausgesetzt werden, daß der Verfasser wie nur irgend einer der Propheten vom Geiste Gottes erfüllt und demselben ganz hingegeben, Zukünftiges erschaut und geweissagt habe, und daß nirgens von einem vaticinium post eventum weniger die Rede sein kann als bei unserem Verfasser. Denn wiederholentlich beruft sich derselbe auf das Eintreffen früher verkündigter Weissagungen, und er verkündigt Neues für die Zukunft zum Beweise von Gottes Allmacht und Allwissenheit: „das Frühere, sieh, es ist eingetroffen, aber Neues verkündige ich; bevor es heranwächst, laß ich es euch hören“ (42. 9) . , . . damit du nicht sagest, mein Götze hat es gemacht“; „ich habe Neues Dich jetzt hören lassen, und du wußtest es nicht, ... damit du nicht sagtest, sieh, ich habe es gewußt“ (48, 3—7). Mit dieser Berufung auf die Verwirklichung des im voraus Verkündigten und auf die Vorausverkündigung des noch Einzutreffenden sucht der Prophet stets die Allmacht Jahwe's gegenüber den Götzen, welche dieses nicht vermögen, zu beweisen; vgl. 41, 22. 23; 43, 9. 10; 44, 7. 26—28; 45, 11. 19. 21; 46, 10 u. a. Wir haben bei der Darstellung des Gedankenganges der Reden gesehen, daß der Prophet in der Hauptsache den Heilsplan Gottes erkannt und das Richtige thatsächlich voraus geweissagt hatte. Nur insoweit seine menschliche Beschränktheit die Ausdehnung der Zeit- und Raumverhältnisse nicht zu überspannen vermochte, hatte er sich

wiederholentlich geirrt. Aber solcher Irrtum verminderte nicht im geringsten sein Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der göttlichen Eingebungen, sondern diente vielmehr dazu, seinen beschränkten Sinn zu erhöhen und über die Anschauung seiner Zeitgenossen hinauszuheben. Nach dem, was hierüber bei der Darlegung der Reden auseinandergesetzt worden ist, können wir den folgenden historisch psychologischen Gang in der Entwicklung der geistigen Anschauung des Propheten verfolgen.

In seiner ersten Rede (c. 40) hatte er (vgl. S. 39), erfüllt und begeistert von der göttlichen Verheißung durch Jeremia, welche bald in Erfüllung gehen müßte, seinen trauernden und verzweifelnden Volksgenossen Trost und Mut zugesprochen. Von dem Feldzuge des Cyrus hatte er noch keine Kunde, oder er lag zu fern ab, als daß er diesen mit der Befreiung seines Volkes hätte in Beziehung setzen können. Die Rede war jedenfalls vor dem Feldzuge des Cyrus gegen Krösus abgefaßt worden. Als aber Cyrus nach Besiegung der nordöstlichen Völker nach Südwesten vorgedrungen war, und die Nachricht hiervon auch in Babylonien sich verbreitete, so glaubte der Prophet in demselben den von Gott bestimmten Befreier seines Volkes zu erkennen und verkündigte ihn als einen solchen in seiner zweiten Rede (c. 41). Diese Rede ist mehrere Jahre später als die erste abgefaßt worden, kurz vor dem Kampfe des Cyrus mit Krösus, auf welchen V. 5. 6. 21 ff. sich beziehen. Vom Cyrus verkündigt der Prophet, daß Gott ihn erweckt habe, daß Gerechtigkeit (Heil) seine Schritte geleite (V. 2), daß er vom Sonnenaufgang (Osten) her Jahwe's Namen anrufen werde (V. 25). Der Prophet war also der Meinung, daß die Verbreitung der Jahweverehrung vom Cyrus ausgehen werde.

So richtig nun der Prophet in der Hauptsache, daß Cyrus über seine Feinde siegen werde und von Gott zum Befreier des Volkes Israel bestimmt sei, geweissagt hatte, so mußte er den Irrtum, daß vom Cyrus die Verbreitung des Jahwekultus ausgehen sollte, bald selbst erfahren. Denn Cyrus war ebenso ein Götzendiener wie die Babylonier (vgl. S. 12), und je näher er nach Besiegung des Krösus und seiner Verbündeten in Babylon bekannt wurde, um so weniger konnte dieses verborgen bleiben. Doch die Wahrnehmung des Irrtums diente dem Propheten zu einer mehr geläuterten Anschauung und zu einer erhöhten Empfänglichkeit für eine reinere Auffassung göttlicher Eingebungen. Denn jetzt erkannte er, daß von einem Eroberer mit

dem Schwerte nicht der verheißene Messias der Stifter eines Friedensreiches erwartet werden könne, daß dieser vielmehr nur kraft des Geistes Gottes, kraft der Milde und einer sich aufopfernden Hingebung, die Erkenntnis Jahwe's, als des wahren Gottes, und seine Lehre ausbreiten und Frieden auf Erden herstellen werde. In diesem Sinne hat er denselben in seiner dritten Rede geschildert (c. 42, 1—8).

Die hier gegebene Schilderung des Messias stimmt zum teil mit der der früheren Propheten überein. Mit dem älteren Jesaia stimmen die Ausdrücke: „Ich habe ihm meinen Geist gegeben" (42, 1), „Es wird auf ihm der Geist Gottes ruhen" (11, 2), „Das Recht wird er den Völkern hervorgehen lassen" (42, 1. 3. 4), „daß er ihn (Davids Thron) stütze mit Recht und Gerechtigkeit" (9, 6; 11, 5); bei beiden erscheint er als Friedensfürst (9, 5. 6; 11, 6 ff.; 42, 2. 3) und als das Licht, das die Finsterniß erhellt (9, 1; 42, 6. 7); in ähnlicher Weise bei Jeremia und Ezechiel: „Er wird Recht und Gerechtigkeit auf Erden üben (c. 23, 5; 33, 15; vgl. Ezech. 34, 24—25; 37, 24. 26). Doch zeigt sich bei unserem Verfasser ein bedeutender Fortschritt. Während bei den älteren Propheten mit dem Messias die Wiederkehr des Königs David oder eines Davididen mit gleicher Herrschermacht und gleicher Frömmigkeit erwartet wurde, so bei Hosea (3, 5): „Nachher werden die Israeliten sich bekehren und Jahwe, ihren Gott, und ihren König David verlangen" (vgl. Amos 9, 11; Micha 5, 1—5; Num. 24, 17. 18) und bei dem älteren Jesaia, mit der davidischen Herrschaft zugleich ein allgemeines Friedensreich eintreten soll (9, 6; 11, 5—10; vgl. 2, 2—4; 4, 2 ff. u. a.), teilweise ebenso bei Micha (5, 5 f.), Jerem. (23, 5. 6; 33, 15. 16; vgl. 31, 31—34), Ezech. 33, 23—27; 37, 24—28), so ist bei unserem Verfasser von jeder weltlichen Herrschaft des Messias abgesehen; er übt nur eine geistige Macht aus zu Israels und der Völker Belehrung und Bekehrung, er ist der Bund des Volkes (in ihm hat es die Bürgschaft seines Heils) und das Licht der Heiden, auf diese Thätigkeit allein ist all sein Mühen gerichtet, in dieser geht seine Kraft auf (42, 4); von David und einem Davididen ist keine Rede. Denn wie seine Erhebung über nationale Beschränktheit sich schon darin erwiesen hatte, daß er selbst Cyrus, einen ausländischen Fürsten, für den erwarteten Messias zeitweise halten konnte, so erwies diese auch sich darin, daß er gerade nicht einen Davididen als Messias voraussetzte, zumal er besondere Gründe hatte, wie wir noch sehen werden, daß er den Messias, den er mit dem Ende des

Exils oder nicht sehr lange nachher erwartete, nicht als einen Davididen bezeichne.

Wenn nun jetzt der Prophet den Cyrus nicht mehr als den erwarteten Messias ansehen konnte, so erkannte er doch in ihm den Mann, welchen Gott, als den weltlichen Arm, dazu ausersehen hatte, das israelitische Volk vom Joche Babylons zu befreien. Nach Besiegung des Krösus prophezeiet er ihm die Unterwerfung Babyloniens; aber er unterläßt jetzt nicht noch hinzuzufügen, daß wegen der Befreiung des Volkes Israel habe ihn Gott gegen Babylon gesendet (43, 14), und als die Besiegung der Babylonier gemäß der Vorausverkündigung erfolgt war, und Cyrus gegen Babylon vorzurücken sich anschickte, so glaubte der Prophet, diesen Mann, welcher unter offenbarem Beistande Gottes die Weissagungen erfüllt hätte und Israels Befreiung herbeiführen sollte, als den Hirten und Gesalbten Gottes bezeichnen zu können (44, 28; 45, 1). Wiederum weissagt er ihm die Eroberung der Stadt Babylon, welche bisher als uneinnehmbar gehalten worden war, aber zugleich wieder mit der Bemerkung, dieses geschehe „um meines Knechtes Jaqob willen, ohne daß du mich erkannt hast“. Dieser letzte Ausdruck wird am Schlusse zweier aufeinander folgender Verse (45, 4. 5) wiederholt, um seine jetzige Anschauung und Beurteilung des Cyrus als verschieden von der früheren recht deutlich hervortreten zu lassen.

Noch war der Prophet von der Hoffnung erfüllt, daß Cyrus, wenn er vor Babylon angekommen wäre und die Vorausverkündigung seiner Siege und seine Berufung vom Gotte Israels erfahren hätte, so würde er die alleinige Allmacht Jahwe's anerkennen, und, wie wir oben (S. 49) dargelegt haben, hatte all sein Bemühen, die Nichtigkeit des Götzendienstes zu erweisen, gerade diesen Zweck. Allein bei dem längeren Verweilen des Cyrus in der Umgegend der Stadt und während der Belagerung von Sippara mußte der Prophet zur Ueberzeugung gelangen, daß Cyrus einer Bekehrung zur Erkenntnis Jahwe's ganz unzugänglich sei. Er konnte in ihm blos das Werkzeug in Gottes Hand erkennen, um Sein Strafgericht an den Völkern zu vollziehen, ähnlich wie es die Könige von Assyrien (vgl. Jes. 10, 5) und Babylon (Jerem. 47, 6) waren, und so erwartete er die Vollführung des Strafgerichts auch an Babylon. Den Cyrus selbst, welcher zur Ausführung bestimmt war, nannte er bezeichnend genug „den Raub-

vogel[1])“, „den Mann Seines Ratschlusses“ (46, 11), welcher also, ohne selbst Gott zu erkennen, doch seinen Ratschluß vollzieht.

Inzwischen war über alle Erwartung schnell die bisher als uneinnehmbar gehaltene Stadt ohne Kampf in die Gewalt des Cyrus gekommen. Auch der Prophet war über die so schnelle Verwirklichung seiner Weissagung überrascht, und da er hierin den Beweis ersah, daß Gott den Cyrus auf wunderbare Weise unterstützte, dessen gerechter, gütiger und menschenfreundlicher Sinn bereits allgemein bekannt war (vgl. S. 15), so glaubte er ihn als den Mann, „den Gott liebte, und der Seine Absichten an Babel ausführen sollte“, d. h. dessen würdig wäre, bezeichnen zu können, trotzdem daß sein Götzendienst ihm nicht unbekannt war. Übrigens hielt er die Exulanten durch die Einnahme Babylons für erlöst und frei, und wenn auch ihre Entlassung aus der Gefangenschaft noch nicht verkündigt war, und die babylonischen Herren sie nicht freigeben wollten, so glaubte er doch, sie zur Flucht aus Babylon auffordern zu dürfen, da die Babylonier ihre Herrschaft verloren und keine Macht zu ihrer Verfolgung hätten. Unter Jubel sollten die Entflohenen ihre Erlösung durch Jahwe verkündigen, nachdem sie Gott durch Wüsteneien geleitet hätte[2]) (48, 20. 21).

Da stellte sich eine neue Enttäuschung ein. Gobryas, der vom Cyrus eingesetzte Statthalter (Einl. S. 20—21), hatte den Befehl[3]), die Stadt und ihre Bewohner mit aller Schonung zu behandeln, soweit es sich mit der neuen Herrschaft der Perser vereinigen ließe. So änderte der Statthalter nichts in den Privatangelegenheiten der Bewohner und scheint sogar die Zwingherren in ihren alten Rechten gegen die Gefangenen unterstützt zu haben; vgl. S. 66. Für eine Flucht aus Babylon war keine Aussicht; die Gefangenen wurden auf's strengste

---

1) Falsch übersetzt Duncker (Gesch. des Alterth.) Bd. IV. S. 355 „Er rief vom Anfang her (!) den Adler“ und bemerkt hierzu: „Der Adler war das Feldzeichen der Achämeniden“. Aber ʿAjit heißt nicht der Adler, für welchen Nésher, Péres (Seeadler) oder ʿOsnijja gebraucht wird.

2) Über den Gebrauch des Perfektum für das Futurum exactum vgl. weiter unten die Erklärung zu c. 52, 13—15.

3) Es ist auch möglich, daß Gobryas aus freien Stücken die Babylonier freundlich behandelte, weil sie ihm freiwillig gleich bei seiner Ankunft die Thore geöffnet und ihm als ihrem früheren Wohlthäter (S. 20. N. 2) volles Vertrauen geschenkt hatten.

überwacht (42, 22) und mit aller Grausamkeit behandelt (51, 19. 20), sei es um jeden Versuch zur Selbstbefreiung oder Flucht zu verhindern, oder um Geld für ihre Loslösung zu erpressen (52, 3). So schienen hierdurch alle Erwartungen des Propheten unerfüllt zu bleiben: Cyrus zeigte keine Erkenntnis des wahren Gottes, vollzog auch nicht das erwartete Strafgericht an Babylon, und selbst die Freigebung der Gefangenen blieb unausgeführt.

Wie nach seiner ersten Enttäuschung so fühlte auch jetzt der Prophet sich gedrungen, zum Troste der auf Erlösung harrenden Exulanten, auf den wahren Messias hinzuweisen, von dem allein Israels und aller Welt Heil hervorgehen werde. Er selbst, der Messias, wendet sich an die Völker und verkündigt ihnen seine Berufung von Jahwe, seine leidensvollen Mühen, seine Wirksamkeit, seine Verwerfung und seine Erhöhung (c. 49, 1—8). Es treten uns hier dieselben Charakterzüge des Messias entgegen, wie in c. 42, 1—7. Auch hier wird seine Berufung nicht blos zur Bekehrung und Aufrichtung Israels verkündigt, sondern auch zum Licht und Heil der Völker bis ans Ende der Erde, auch hier wird er ein Bund des Volkes genannt und befreit die Gefesselten aus dem Gefängnis. Weit bestimmter jedoch wird hier sein unter Leiden sich vollziehender Beruf hervorgehoben, in welchem derselbe seine Kraft verzehrt, und in welchem er der Verwerfung und Verachtung ausgesetzt ist, aber um so wirksamer wird seine Lehre bezeichnet, die mit einem scharfen Schwerte und einem blanken Pfeil verglichen wird; auch die einstmalige Anerkennung und Verehrung von seiten der Könige und Fürsten wird hier noch bestimmter ausgesprochen. Neu ist der Gedanke, daß der Messias für den so leidensvollen und schmerzensreichen Lebensgang weiter keinen Lohn erwartet — wenn dieser auch nicht ausbleibt —; es genügt ihm, daß seine Sache und sein Werk [1]) Gottes ist; einer weiteren Belohnung bedarf es nicht. Eine fortschreitende geistige Erhebung des Propheten für geklärtere Empfänglichkeit göttlicher Eingebungen ist unverkennbar.

---

1) Das Wort peülah (V. 4) bedeutet ursprünglich als particip. passiv. „das Gethane", das Werk, welches gemacht wird, dann auch „das Erwirkte" „der Lohn." Daß es hier in ersterer Bedeutung zu fassen sei, das beweist das parallele mischpati, welches hier eine Sache, die nach Recht und Ordnung geschieht, nur bedeuten kann. Diese Bedeutung hat das Wort in vielen Stellen; vgl. Deutern. 16, 19; 18, 3; 27, 19. I. Sam. 2, 13 u. a. „Meine Sache in allem Recht und in aller Ordnung ist bei Gott" und mehr bedarf sie nicht.

In dieser Zwischenzeit von der Einnahme Babylons bis zur Erlassung des Edikts war der Prophet selbst, wie wir bei der Darlegung der neunten und zehnten Rede gesehen haben, vielfachen Angriffen und Kämpfen ausgesetzt. Er war ebenso bemüht, die bisher gläubigen Exulanten, welche durch die Verzögerung der Befreiung zu verzweifeln anfingen, zu ermutigen (49, 14—26; 50, 1—3), wie sich selbst gegen die Angriffe der Ungläubigen zu verteidigen (51, 4—11), als auch die Festgläubigen und Vertrauenden zu trösten (51, 1—8, 12—23). Aus dem inbrünstigen Gebet des Propheten selbst, daß Gott doch endlich seine Macht wie in früheren Zeiten erweisen möge (51, 9—11), wie an der Schilderung der Bedrückung und Leiden seines Volkes (51, 19. 20), haben wir erkannt, daß gerade in dieser Zwischenzeit die babylonischen Zwingherren die ihnen untergebenen Exulanten mit besonderer Grausamkeit behandelten, wahrscheinlich, wie bereits gesagt, um jeden Versuch einer gewaltsamen Befreiung im Keime zu ersticken, oder auch um die kurze Frist bis zu der in Aussicht stehenden Befreiung durch Gelderpressungen auszubeuten (vgl. 52, 3). —

Da rückte endlich im November des Jahres 538 v. Chr. Cyrus selbst in die Stadt ein; „er gab der Stadt den Frieden, ganz Babylon verkündigte Cyrus den Frieden“ berichtet das Thondokument; die Gefangenen mußten ohne Lösegeld freigegeben werden. Da war der Prophet wieder von Freude erfüllt: „Wach auf, wach auf, Zion“! ruft er begeistert, „kleide dich in Macht; lege deine heiligen Prachtgewänder an, du heilige Stadt Jerusalem! . . . . . schüttle ab den Staub von dir, stehe auf, setze dich, Jerusalem! . . . . „umsonst seid ihr verkauft worden, und nicht für Geld sollet ihr eingelöst werden“ (52, 1—3). Die Befreiung aus dem Exil war Thatsache geworden, und die Weissagung des Propheten in Erfüllung gegangen. Schon erschaut dieser den heilverkündigenden Boten über die Berge hineilend, Frieden rufend, Gutes verheißend; er verkündigt Zion: dein Gott ist dein König (52, 7). Alles ist voller Freude, die Ruinen Jerusalems jubeln, denn Gott hat sein Volk getröstet, Jerusalem erlöst (V. 9). Die Exulanten werden aufgefordert, von Babylon fortzuziehen, die Träger der heiligen Geräte (deren Mitnahme Cyrus gestattet hatte) sollten sich rein bewahren; nicht in Ueberstürzung und in eiliger Flucht sollten sie ausziehen also nicht wie nach der Einnahme Babylons, wo eine Befreiung nur durch die Flucht möglich war, nein, in aller Ruhe und Sicherheit

könnten sie davon ziehen; „denn Jahwe selbst zieht vor euch her, und der Gott Israels schützt eure Nachhut“ (V. 12).

Nach „Neun und vierzig Jahren“, von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (im Jahre 586 v. Chr im Monat Ab (August) [1]) gerechnet, wurde der Aufbau derselben wieder gestattet und begonnen, i. J. 537 v. Chr., nach sieben Sabbathjahren, in voller Uebereinstimmung mit Levitic. 26, 34; „Dann wird das Land abtragen seine Sabbathjahre während der Zeit seiner Verwüstung und eures Aufenthalts im Lande der Feinde“, oder wie dasselbe Jahr noch anders bestimmt wird, nach siebzigjährigem Bestand der (neu) babylonischen Herrschaft, gemäß der Weissagung des Jerem. (25, 11; 29, 10) vgl. S. 40. Die Vollendung des unterbrochenen Tempelbaues erfolgte erst unter der Regierung des Königs Darius Hystaspis i. J. 516, also 70 Jahre nach Zerstörung Jerusalems; vgl. Sachar. 1, 12; 7, 5.

Auf diese Rede voller Freude und Jubel über die in Aussicht gestellte Heimkehr der Exulanten folgt eine Bußpredigt tiefer Trauer, in welcher ein schmerz- und reuevolles Bekenntnis von Israels Sündhaftigkeit abgelegt wird, daß um dessentwillen der Knecht Gottes Schmach, Leiden und Tod habe erdulden müssen, um Gott zu versöhnen. Wir erkennen zwar dieselben Charakterzüge des Knechtes Gottes wieder, wie diese in c. 42 und 49 hervortreten; aber derselbe erscheint hier in einer noch weit erhöhteren Gestalt, wie keine ähnliche im A. T. sich findet, und als das höchste Ideal eines göttlichen Menschen. Um diese wunderbare Schöpfung prophetischer Weissagung zu begreifen, sind die Zeitverhältnisse und die Bedingungen in Betracht zu ziehen, welche dem Propheten die Erschauung einer so hohen Erscheinung möglich machten. Denn wenn auch eine göttliche Eingebung des in der vollsten Begeisterung seinem Gotte hingegebenen und in innigster Liebe das Heil seines Volkes erstrebenden Propheten vorausgesetzt werden muß, so sind doch auch die natürlichen Bedingungen zu erforschen, deren sich die Vorsehung bedient, um das für die Menschen Wunderbare als das Gefüge der höchsten Weisheit zum Zwecke ihres Heilsplanes erkennen zu lassen.

---

1) Vgl. Duncker: Gesch. des Altert. Bd. IV. S. 362. — de Wette, Archäol. 4. Aufl. S. 64 Note 1. — Herzog, Theol. Real-Encycl. Artikel Cyrus v. Pressel. Transakt. bibl. society 6. p. 47—53. Tiele, Babyl.-Assyr. Gesch. S. 430 ff.

Zunächst ist es klar, daß zwischen der Rede (52, 13—53) und der vorangehenden kein Zusammenhang besteht. Die Gedanken, die Ausdrücke, die tiefernste Stimmung, selbst der Rhythmus alles ist hier grundverschieden; es herrscht hier eine eigenartige, der Tiefe des Inhalts entsprechende gedrängte Sprache. Wie diese zufällig ungefähr die Mitte des Deutero-Jesaia (c. 40—66) einnimmt, so bildet sie auch einen Abschnitt in der Zeitfolge: die Prophetie bis zu dieser Rede gehört der Zeit des Exils bis zur Befreiung an, mit dieser Rede befinden wir uns bereits in der Zeit nach der Rückkehr eines Teils der Judäer in ihre Heimat. Hierdurch wird nicht nur d i e s e Rede verständlich, sondern noch weit mehr alle nachfolgenden.

α. Was die äußeren Zustände der Heimgekehrten betrifft, so lernen wir dieselben im Wesentlichen aus den Büchern Esra, Nehemia, Haggai, Sacharia kennen; die Apokryphen bleiben außer Betracht. Es waren im Ganzen 42 360 Mann nebst 7 337 Knechten und Mägden zurückgekehrt (Esra 2, 65; Nehem. 7. 67). Unter diesen befanden sich 4 289 Priester (Esr. 2, 36—39), 74 Leviten (E. 2, 40), 128 Sänger (E. 2, 41; nach Nehem. 7,44 waren es 148), 139 Thorwächter (E. 2, 42), 392 Nethinim und Knechte Salomo's (E. 2, 43—58). Die Priester mit den nachher genannten zählten in ihrer Gesamtheit 5022 Mann, eine nicht erwerbende Klasse, welche im Dienste des Kultus (abgesehen von den Thorwächtern) standen und von den 42 360 Zurückgekehrten unterhalten werden mußten, ebenso die nicht mitgezählten noch nicht erwachsenen Kinder[1]). Wenn nun die Einwanderer nicht von allen Hilfsmitteln entblößt waren, wie ihr Viehstand (E. 2, 66. 67) zeigt, so waren sie im Durchschnitt recht arm. Sie hatten im Ganzen 8136 Zugtiere, darunter 6 720 Esel, so daß auf den fünften Mann ein Zugtier, auf den sechsten ein Knecht oder eine Magd kam. Das meiste Vermögen besaßen offenbar die Stammväter, welche auch die Summe von 61 000 Gold-Dareiken (ein Anachronismus in der Bezeichnung der Münze!) 5 000 Talente Silber für den Tempelbau spendeten (E. 2, 69); unter diesen zeichnete sich Serubbabel durch eine besonders reiche Spende aus (Nehem. 7, 70). Das Volk hatte trotz seiner Armut eine dreifache Steuer zu entrichten, welche mit dem Namen Mindo, Belo, Halakh bezeichnet werden (Esra 4, 13) und gab

1) Vgl. Bertheau, Komm. S. 41. Stade, Gesch. des Volkes Israel II S. 106. N. 1.

auch zum Tempelschatze seine Beisteuer (Neh. 7, 72). Der Ertrag des Bodens kannte nach der langen Verödung und Verwilderung nach den natürlichen Gesetzen kein reichhaltiger sein. Zudem berichtet der Prophet Haggai, wenigstens von den nachfolgenden Jahren, daß das Land von Mißwachs, Dürre und Unfruchtbarkeit heimgesucht worden war: „Ihr habt viel gesäet, aber wenig eingebracht; der Himmel versagte den Tau und die Erde die Frucht; ich rief Dürre herab über das Land und über die Berge, über Korn, Wein, Oel und alle Erzeugnisse des Bodens; ich habe euch heimgesucht mit Brandkorn, Ausdörrung und Hagel“ (Hag. 1, 6. 10. 11; 2, 16. 17; ebenso Sachar. 8, 10).

Außerdem war das Volk stets in Not und Bedrängnis durch die Anfeindung der Nachbarvölker. Es hatte zwar seinen eigenen Stadthalter, den Serubbabel, welcher als ein Nachkomme des davidischen Königsgeschlechts und durch Reichtum und Freigebigkeit, wie wir gesehen haben, besonders hervorragte; aber derselbe war dem Satrapen der westeuphratischen Provinz untergeordnet und verantwortlich (vgl. Esr. 5, 3) und hatte entweder zu wenig Ansehen beim Cyrus, oder nicht Mut und Thatkraft genug, um den Feinden einen nachdrücklichen Widerstand zu leisten. Denn als im zweiten Jahre nach der Rückkehr der Tempelbau begonnen hatte, ließ er sich durch die feindlichen Nachbaren, welche er von der Teilnahme am Bau ausgeschlossen hatte, von der Fortsetzung desselben abschrecken, so daß der Tempelbau viele Jahre gestört wurde[1]). Daß Serubbabel einen ernsten Widerstand geleistet, wie später Nehemia, oder auch nur das Edikt des Cyrus für Gestattung des Tempelbaues geltend gemacht hätte, wird nirgends berichtet. An diesem Manne hatten die Heimgekehrten keinen Schutz. Daß sie in Armut, Not und Sorgen, von Feinden bedrängt und und selbst in Unfrieden unter einander ihr Leben dahinbrachten, meldet uns auch der Prophet Sacharia: „Denn vor denselben Tagen (vor Gründung des Tempels) war der Menschen Erwerb nichtig, und ein Ertrag vom Vieh war gar nicht vorhanden, für die Aus- und Einziehenden gab er keinen Frieden vor dem Feinde, und ich ließ die Leute gegen einander los“ (c. 8, 10). Auch der Druck der persischen Herrschaft machte sich recht fühlbar. Noch zur Zeit des Artaxerxes sprach Esra in seinem Gebet: „Seit den Tagen der Väter sind wir

1) Über die geschichtliche Begründung dieser Vorgänge vgl. Einl. IV. S. 29.

in großer Verschuldung bis auf diesen Tag, und wegen unserer Sünden sind wir, unsere Könige, unsere Priester in die Gewalt der Könige der Länder gegeben worden durch Schwert, Gefangenschaft, Plünderung und Schmach, wie noch am heutigen Tage. . . . . Jetzt ist ein winzig wenig Gnade von Jahwe, unserem Gotte, uns zuteil geworden, daß er uns ein Überbleibsel ließ, daß er uns einen Pflock an seiner heiligen Stätte gewährte, daß Gott unsere Augen aufleuchten ließ und uns ein bischen Leben gab in unserer Knechtschaft. Denn Knechte sind wir“ (Esr. 9, 7—9, Nehem. 9, 36. 37). So sprach noch Esra zur Zeit des Artaxerxes, bei dem er selbst in hoher Gunst stand, und den er auch für die Judäer günstig gestimmt hatte. Wie trostlos muß der Zustand des Volkes nach den ersten Jahren der Rückkehr unter den Anfeindungen der Nachbarvölker, der Mißgunst des westeuphratischen Satrapen und der Nichtachtung von seiten des Perserkönigs gewesen sein! Wie wenig oder vielmehr gar nichts war von den überschwänglichen Verheißungen, deren Erfüllung der Prophet schon in der nächsten Zeit erwartete, zur Thatsache geworden! Aber dieses war nicht die einzige Enttäuschung des Propheten.

β. Auch die Richtung und die Entwicklung auf religiösem Gebiete, welche sich unter den Zurückgekehrten geltend machte, entsprach nicht im geringsten den hohen Erwartungen des Propheten. Über seine Zeitgenossen weit erhaben, hatte dieser ein ganz anderes religiöses Ideal erschaut. Wir haben bereits gesehen, wie die wiederholten Enttäuschungen inbetreff des Cyrus ihn stets zu höheren Anschauungen und und tieferer Empfänglichkeit göttlicher Eingebungen geführt hatte. Er hatte erkannt, daß der verheißene und erwartete Messias kein Eroberer mit dem Schwerte sein könnte, und daß seinem Volke ein höherer Beruf als weltliche Herrschaft gestellt sei; dieses sollte ein Gottesreich, ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens stiften und ausbreiten. Dieses Gottesreich sollte vom Messias seinen Ausgang haben, der vom Geiste Gottes erfüllt, das Licht der Erkenntnis und der Wahrheit in Milde und Demut, aber mit durchdringender Geistesmacht und mit Daransetzung aller Lebenskräfte bei seinem Volke und durch dieses bei allen Völkern verbreiten würde. Mit der Erfüllung dieser höheren Aufgabe würde dem Volke Israel die verheißene Herrlichkeit zuteil werden, sein segensreiches Wirken ihm die Verehrung und Schätze der Völker zuführen. Aber der Prophet hatte die weite Kluft der Zeiten

übersehen, und was nach Jahrhunderten eintreffen sollte, hatte er bereits für seine Zeit in Aussicht gestellt. Und hierin mußte er sich wieder schmerzlich getäuscht sehen. Fast das Gegenteil geschah von dem, was er erwartet hatte. Kaum waren die Exulanten heimgekehrt, so hielten sie es für ihre erste Aufgabe, die Geschlechtsregister festzustellen und die rechte Abstammung der Familien aus denselben zu ermitteln. Diejenigen Männer, welche ihre israelitische Abstammung nicht nachweisen konnten, wurden, wenn auch nicht ganz ausgeschlossen, doch jedenfalls als nicht vollberechtigt angesehen. Die 662 Männer (Esr. 2, 59—60, nach Nehem. 7, 62 waren es 642), welche ihre Abstammung nicht nachweisen konnten, kommen in den späteren Aufzählungen (Esr. 10, 18—44; Nehem. 10, 15—28) nicht wieder vor; vgl. Bertheau, Komm. S. 38. Noch schlimmer erging es den von Barsilai abstammenden Priestern, welche infolge einer Namensveränderung ihren Stammbaum nicht nachweisen konnten; sie wurden vom Priestertume ausgeschlossen und durften auf den Befehl des Serubbabel (Thirschatha) keinen Anteil an den Opfern haben (Esr. 2, 63—64); sie kommen in den späteren Verzeichnissen ebenfalls nicht vor. Später unter Leitung des Esra und Nehemia führte dieser Geist der Abschließung sogar zur grausamen Verstoßung der ausländischen Frauen (Esr. 10, 19) und zur Absonderung der zum Judentum übergetretenen Ammoniter und Moabiter (Nehem. 13, 1—3).

Ein gleicher Geist hochmütiger Absonderung zeigt sich auch gleich beim Beginn des Tempelbaues, als die Samaritaner hinzutraten und baten, daß ihnen die Teilnahme am Bau gestattet werden möge. „Denn“, sagten sie, „seit der assyrischen Zeit haben wir Jahwe geopfert.“ Aber Serubbabel, der Hohepriester Josua und die Stammhäupter wollten Jahwe nur für sich allein haben, und mit den Worten: „Was habt ihr mit unserem Gott zu schaffen“[1]) (Esra 4, 3) wurden

1) Die stolze Abweisung: „nicht ihr und wir haben einen Tempel unserem Gotte zu bauen, sondern wir allein wollen einen Tempel Jahwe, dem Gotte Israels bauen, wie uns Cyrus, der König von Persien, befohlen hat“ diese Worte weisen weit eher auf ein mißgünstiges Herabsehen auf die Nichtisraeliten hin, als daß, wie einige meinen, sie eine Hinterlist bei dem Vorschlage der Samaritaner befürchtet hätten, und wenn auch die Samaritaner neben Jahwe noch anderen Göttern dienten (nach II Reg. 17, 33), so war dieses ja auch bei vielen Judäern geradeso der Fall, wie wir aus den Klagen des Propheten

sie schmählich abgewiesen. Die Folge hiervon war, daß der Bau überhaupt gestört wurde und nur lässig und langsam fortgesetzt werden konnte. Welche schmerzliche Enttäuschungen mußten solche Vorgänge dem Propheten bereiten, nach dessen Ideal alle Völker den einigen Gott Israels anerkennen und im Tempel zu Jerusalem anbeten sollten. Wenn man die sittliche Verkommenheit eines großen Teils der Heimgekehrten in Betracht zieht, welche nicht nur von unserem Verfasser (S. 74ff.), sondern auch vom Haggai (2, 14 Schl.) [1]) und Sacharia (7, 9—11; 8, 16—17), scharf getadelt wird, so muß diese Ausschließung einer mit den früheren israelitischen Einwohnern wahrscheinlich gemischten Bevölkerung, welche sich dem Jahwekultus bereits angeschlossen hatte (II. Reg. 17, 32 ff.) und wie so viele Judäer den Kultus der anderen Götter vielleicht bei näherem Anschluß aufgegeben hätte, ebenso hart als unbegründet, und die Verhinderung des Tempelbaues als verdiente Strafe erscheinen.

γ. Es war an sich schon ein Mißverhältnis, daß unter den 42 360 Zurückgekehrten sich 4 289 Priester befanden, so daß ungefähr der zehnte Mann ein Priester war. Die Masse der Priester war nicht bloß eine drückende Last der Laien, welche dieselbe zu unterhalten hatte, sondern gab auch der ganzen bürgerlichen Gemeindeordnung eine hierarchische Richtung, in welcher alles auf Opferdienst und Beobachtung zärimonieller Satzungen hinausging. Noch ehe der Tempelbau begonnen hatte, wurde ein Altar errichtet, und die nach dem Priesterkodex vorgeschriebenen Opfer dargebracht; die Festtage wurden mit Opfern gefeiert, und der Opferdienst dauerte fort, auch als der Tempelbau unterbrochen wurde (Esr. 3, 2—6 Hagg. 2, 12). Dieses war ganz nach dem Sinne der Priester, deren Hauptbeschäftigung im Opferdienst bestand, und auch in ihrem Interesse, da sie einen guten Teil ihres Unterhalts von den Opfern bezogen. Das Laienelement wurde hierbei von jeder gottesdienstlichen Handlung zurückgedrängt. Dieses erkennen wir deutlich aus der Mitteilung der Opferverrichtung bei Gelegenheit der Passahfeier. Nach mosaischer Vorschrift (Exod. XII, 6 ff.) sollte jeder Hausvater das Passahlamm opfern; bei der wiederein-

ersehen; also darum brauchte keine Feindschaft obzuwalten; es war also nur dünkelhafte Mißgunst, die ihre gerechte Strafe finden mußte.

1) „und so ist all ihrer Hände Werk und was sie darbringen unrein“. — Hiermit will Hag. sagen, daß die Heiligkeit des Altars nicht sie reinigt, sondern umgekehrt, ihre Sündhaftigkeit macht den Altar unrein, daß also Altar, Opfer und Tempel ohne einen gottgefälligen Lebenswandel nichts nützten.

geführten Passahfeier unter dem König Hiskia übernahmen die Leviten den Opferdienst für diejenigen, welche nicht rein waren (II. Chron. 30, 17; 35, 11. 14). Bei der Passahfeier der zurückgekehrten Exulanten wurden die Laien vom Opferschlachten ganz ausgeschlossen und dieses den Leviten übertragen (Esr. 6, 20; vgl. Bertheau Komm. S. 87). Bei den offenbar armen Gemeinden müssen die zahlreichen, oft ganz übermäßigen Opfer recht auffallend erscheinen; vgl. Esr. 3, 5. 6; 6, 17 ff.; 8, 35; 10, 19 u. a. — Nicht ein Priestervolk, sondern ein von Priestern geleitetes und beherrschtes war im Entstehen begriffen.

δ. So schmerzlich dem Propheten die Verarmung und Not des Volkes, die dünkelhafte Absonderung von allem Fremden, die Überhandnahme des hierarchischen Geistes berühren mußte, eben so ungeeignet und seinen Erwartungen durchaus nicht entsprechend mußten ihm die an der Spitze des Volkes stehenden Personen erscheinen.

Die vornehmste und angesehenste Person, welche die Rückkehr der Exulanten leitete, war ohne Zweifel Serubbabel. Er stammte aus dem davidischen Königshause, war ein Enkel des Königs Jekhonia (I. Chron. 3, 16—19, Matth. 1, 12. Luc. 3, 27) und hatte durch Geburt, Reichtum und Freigebigkeit bereits im Exil ein hohes Ansehen bei den Judäern erlangt; er war als der angestammte Fürst (Esr. 1, 8), vielleicht auch als der verheißene Messias aus dem Stamme Davids angesehen. Aus diesem Grunde hatte wohl auch Cyrus denselben zum Statthalter der neu zu begründenden Kolonie ernannt (Esr. 5, 14, Hagg. 1, 1. 14; 2, 2. 21) und ihm die heiligen Geräte einhändigen lassen (Esr. 1, 8 vgl. S. 28, 5). Und doch hat unser Verfasser diesen Mann nirgends genannt, auch nicht die geringste Andeutung auf dessen Person erkennen lassen. Dieses muß sehr auffallen und einen bestimmten Grund haben. Denn daß Serubbabel dem Propheten bekannt gewesen sei, kann wohl nicht bezweifelt werden, da dieser die Verhältnisse der Exulanten genau kannte, die gottesfürchtigen, die schwankenden und abtrünnigen in seinen Reden offenbar aus Erfahrung unterschied; auch forderte er ausdrücklich die Träger der heiligen Geräte auf sich rein zu halten, von denen er doch wissen mußte, daß sie dem Serubbabel übergeben worden waren.[1]) Nachdem wir jedoch den hohen Sinn des

---

1) Sollte nicht vielleicht hierin eine Andeutung liegen, daß der Träger der heiligen Geräte in den Augen des Propheten nicht die erforderliche Reinheit besaß, und zugleich eine Ermahnung zur inneren Heiligung? das Verbum

Propheten und seine idalen Anschauungen und Hoffnungen kennen gelernt hatten, so kann es uns nicht wundern, wenn er den Serubbabel nicht als den auserwählten Mann Gottes ansehen konnte. Denn daß der Verfasser auf die davidische Abstammung überhaupt kein Gewicht legte, haben wir daraus ersehen, daß er anfangs sogar den Cyrus, solange er dessen Polytheismus nicht kannte, als den verheißenen Befreier und Verkündiger des wahren Gottes bezeichnete (41, 25). Als er aber seines Irrtums inne wurde und den Messias nach seinem erhabenen Wesen erschaute, da konnte Serubbabel diesem Ideale am wenigsten entsprechend erscheinen. Wir haben die religiöse Richtung und seinen Charakter bereits in seiner ersten Thätigkeit nach der Rückkehr kennen gelernt. Die Feststellung der Abstammung aus den Geschlechtsregistern hielt er für seine erste Aufgabe; er betrieb diese mit großem Eifer; schied, wie wir oben gesehen, 652 Männer als nicht vollberechtigte Israeliten aus, und auf seinen Befehl wurden die Barsilaiden vom Priestertume ausgeschlossen. Sein Eifer erstreckte sich also nicht nur auf Reinhaltung des Volkes vor Vermischung mit Ausländern, sondern auch auf die der Klassen im Volke selbst. Für die Klasse der Priester, welche allerdings die einflußreichste war, zeigte er eine besondere Vorliebe und beschenkte dieselbe mit nicht weniger als mit 530 Priestergewändern (wenn der Wortlaut des Textes Nehem. 7, 70 richtig ist; vgl. Bertheau zur Stelle). Mochte er dieses aus Frömmigkeit oder aus Klugheitsrücksichten, um bei der mächtigen Priesterklasse Einfluß zu gewinnen, gethan haben, nach dem Sinne des Propheten war es nicht. Noch viel weniger mußte diesem die von Serubbabel betriebene Abweisung der Samaritaner vom Tempelbau gefallen haben, und am wenigsten die Charakterschwäche, daß er sich von der Fortsetzung des Baues von denselben abschrecken ließ, ihnen weder einen Widerstand entgegenstellte, noch das vom Cyrus verbriefte Recht geltend machte. Der Bau schritt langsam und lässig fort, bis er von den Edomitern gänzlich zerstört wurde (S. 35). Erst viele Jahre später wagte er die Wiederaufnahme des Baues, aber erst auf die dringenden Ermahnungen der Propheten Haggai und Sacharia. Ersterer drohte, daß die mehrjährige Unfruchtbarkeit und der Mißwachs fortdauern würde, wenn der Bau des Gotteshauses noch länger verzögert werden sollte. Da erst machte sich Serubbabel, der

---

»bar« wird vorzüglich von Reinheit des Herzens gebraucht; vgl. Ps. 19, 9; 18, 27; 24, 4; 73, 3; Hiob 11, 4 u. a.

Hohepriester Josua und das übrige Volk aus Furcht vor dieser Drohung an den Bau (Hagg. 1, 9—14). Wenige Wochen darauf folgte eine zweite Ermutigung (2, 3—4), zwei Monate später eine erneute Ermahnung (2, 16—19) und schließlich die ermutigende Versicherung, daß Serubbabel unter Gottes Schutz als dessen Knecht bewahrt bleiben werde (2, 23). Solche Ermahnungen und Ermutigungen hatte der charakterschwache Serubbabel auch nötig.

Auf die Charakterschwäche des Serubbabel scheinen auch die Worte des Propheten Sacharia hinzuzielen, die er dem Serubbabel zuruft (4, 6ff.) „Nicht durch Macht, nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist“ (wird der Tempelbau hergestellt werden). Er wollte ihm offenbar hiermit sagen, daß, obwohl ihm Macht und Thatkraft fehlten, so sollte er dennoch nicht verzagen, wie er denn ihm gleich darauf, nachdem er die Grundsteinlegung beendigt hatte (4, 4), die ermutigende Versicherung gab: „die Hände des Serubbabel haben den Grund dieses Hauses gelegt und seine Hände sollen es vollenden“ (Sach. 4, 9), ungefähr dieselbe Ermutigung wie die des Haggai.

Das Ansehen des Serubbabel trat auch gar bald hinter dem des Hohenpriesters Josua zurück. Die Weissagung des Sacharia von der Sündenvergebung und der Ankunft des Messias-Sprosses (c. 3, 8—10) ist nur an den Hohenpriester Josua gerichtet, und als dieser Prophet von dem aus Babylon geschickten Golde und Silber Kronen anzufertigen befahl (6, 11 ff.), so bestimmte er die eine für den Hohenpriester, die andere für den Messias-Sproß, „der aus sich selbst sein Wachstum haben wird“ d. h. ohne auf seine Abstammung sich zu berufen (a self made man). Daß mit diesem Sprosse, welcher seit Jeremia (c. 23, 5; 33, 15; Sachar. 3, 8) stehender Ausdruck für den Messias geworden war, Serubbabel gemeint sein sollte, gestattet der Text nicht, in welchem der Name des Serubb. gar nicht vorkommt, man müßte denn eine mehrfache gewaltsame Veränderung (mit Ewald, G. L. Bauer und Marti)[1]) in vier aufeinanderfolgenden Versen vornehmen, wozu aber nicht die geringste Veranlassung vorliegt. „Schon an sich“ bemerkt Hitzig zu dieser Stelle, „ist kein Beispiel bekannt, daß ein Prophet in einem Zeitgenossen den bereits geborenen

1) Die von Marti (nach Ewald und Stade) zu Sachar. 6, 9—12 gegebene Erklärung in den Theol. Studien u. Krit. 1892. S. 716 gedenke ich an anderer Stelle aus sprachlichen und sachlichen Gründen als unhaltbar nachzuweisen.

künftigen Messias gesehen hätte, ... weil die Wirklichkeit hier stets hinter dem Ideale zurückbleibt“. Auf Serubbabel würde die Schilderung des Messias, welche Sacharia selbst von diesem giebt, am wenigsten passen: „Frohlocke sehr, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem! siehe, dein König kommt, ein gerechter und hilfreicher, arm und reitend auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselinnen“ (9, 9). Wenn auch diese Weissagung einem älteren oder späteren Propheten zugeschrieben wird, so muß sie jedenfalls dem späteren bekannt und maßgebend gewesen sein. Serubbabel jedoch, wie wir ihn kennen gelernt haben, entsprach weder der Schilderung des Sacharia, noch der aller früheren Propheten [1]). Wenn also trotzdem dieser Serubbabel in Folge seiner davidischen Abstammuug, seines Reichtums und wohl auch seiner hierarchischen Richtung beim Volk schon während des Exils in so hohem Ansehen stand, daß es ihn als seinen Fürsten ansah, so ließ der Prophet in der Darstellung der erhabenen Person des von ihm erschauten Messias deutlich erkennen, daß Serubbabel nicht dieser auserwählte Mann Gottes sei, und indem er diesen aus unscheinbarem, nicht beachtetem Stamme hervorsprossend darstellte (49, 7; 53, 2), so konnte Niemand an den davidischen Serubbabel denken.

Auch Josua, welcher im Buche Esra und bei Haggai und Sacharia den nächsten Platz nach Serubbabel einnimmt und als Enkel des Oberpriesters Seraja Hoherpriester wurde, entsprach jedenfalls nicht den Erwartungen unseres Propheten, da dieser den Unterschied zwischen Priestern und Laien in seinem Volke aufgehoben zu sehen wünschte: „sie sollten alle Priester Jahwe's heißen“ (61, 6; 54, 13; 56, 6. 7). Am wenigsten konnte es ihm gefallen, daß eine so zahlreiche Priester-

1) Die auffällige Wiederholung des Wortes Haekhal in Sachar. 6, 12. 13. 14. 15 scheint darauf hinzuweisen, daß es hier in seiner eigentlichen Bedeutung (hekalla assyr. Inschr. = domus magna. Oppert) „Prachtbau“, „Pallast“ (II. Reg. 24, 13. II. Chron. 3, 17; Prov. 30, 28. Jes. 39, 7; Ps. 5, 8; 11, 4; 18, 7; 29, 9 u. a.) zu verstehen sei, zum Unterschiede von Bajith (Sach. 4, 9), welches das einfache Gotteshaus bedeutet, so weit ein solches zum Kultus notwendig war. Dieses sollte Serubbabel noch vollenden, wie ihm 4, 9 verheißen wurde; dazu reichten die dürftigen Mittel dieser Zeit aus, der Ausbau des Haekhal aber, der Prachtbau des Tempels, sollte dem „Sproß“ und den fernen Völkern, welche nach dessen Erscheinen nach Jerusalem wallfahrten würden, vorbehalten bleiben. Auch bei Hagg. muß derselbe Unterschied gemacht werden, worüber ich das Nähere an anderer Stelle darlegen werde.

schaft auf Kosten des armen Volkes unterhalten werde. Auch der Tadel des Haggai (1, 3): „Ist es für euch an der Zeit, daß ihr in getäfelten Häusern wohnet, während das Gotteshaus wüste daliegt?“ kann sich nur auf Serubbabel, Josua und die anderen Vorsteher des Volkes beziehen. Denn die Masse des Volkes lebte in der äußersten Armut, wie oben bereits dargelegt worden ist. Man dürfte nicht fehl gehen, wenn man die scharfen Worte (Jes. 56, 10—12) auf Serubbabel und die auf Kosten der armen Gemeinde sich nährende Priesterklasse, wie auch auf die falschen Propheten bezieht; vgl. das. das Nähere.

ε. Wohin auch der Prophet hinblicken mochte, überall sah er sich in seinen Erwartungen schmerzlich getäuscht. Statt der erhofften Fülle und Reichtümer der Welt — Not und Armut; statt der Verehrung und Huldigung der Fremden — Bedrängnis und Gefahren von den Nachbaren; statt der verheißenen Ausbreitung der Gotteserkenntnis in einem Friedensreiche aller Völker — Absonderung und Fernhaltung alles Fremden; statt dankerfüllter Herzen in Liebe zu Gott und den Menschen — Überhandnahme des hierarchischen Geistes mit seinem erdrückenden Opferdienst, mit seinen veräußerlichenden Observanzen; endlich Leiter und Vorsteher von engherzigem Sinne, die mehr auf ihren eigenen Einfluß und Vorteil, als auf das Wohl des Volkes bedacht waren. Und doch war die Weissagung erfüllt; sie waren von der babylonischen Knechtschaft befreit, sie waren in ihrer Heimat angelangt, sie hatte einen Altar in Jerusalem errichtet, auf dem sie die täglichen, die festlichen, die vorgeschriebenen und freiwilligen Opfer darbrachten, und doch dieses Elend äußerer Not und Verarmung und dieser Jammer innerer Verkümmerung! Und warum war alles anders, als er im Geiste erschaut, gehofft und verheißen hatte?

Jetzt mußte der Prophet erkennen, daß die äußere Befreiung noch keine wahrhafte Erlösung herbeigeführt habe, daß die noch schlimmere Herrschaft der Sünde fortbestehe und mit dieser Gottes Zorn und sein Strafgericht, daß Israel noch eben so fern vom Ziele seines Berufes geblieben war, wie vor seiner Wegführung ins Exil. Wie sollte diesem Volke geholfen werden? Wie sollte eine innere Umwandlung, eine Erhebung der Gesinnung und Erkenntnis ermöglicht und die Herzen mit wahrer Liebe zu Gott und Menschen erfüllt, wie sollte es von seinem Dünkel, seiner Verachtung und Zurückweisung alles Fremden gegen die Bestimmung seines Berufes, von seiner leeren und äußer-

lichen Frömmigkeit zur innigen Gottesverehrung und zu einem reinen Lebenswandel gebracht werden? Wie sollte die Scheidewand der Sünde, welche Gott von seinem Volke fern hielt, fallen, und derselbe sich mit seinem Volke versöhnen?

Da mußte der göttliche Gedanke dem Propheten einleuchten, daß dieses alles nur durch den längst verkündigten und längst erwarteten Messias geschehen könne. Dieser Messias werde kein Welteroberer mit den Waffen sein; denn ein solcher könne keine wahre Gotteserkenntnis, kein Friedensreich, in welchem alle Völker in Eintracht, frei von Sünde und Feindschaft Gott verehren, herbeiführen. Dieses hatte der Prophet am Cyrus erkannt. Der Messias werde auch nicht durch äußere Vorzüge der Geburt, des Reichtums und Ansehens eine fürstliche Stellung unter den Menschen einnehmen. Denn ein solcher könne keine Umkehr von der Sünde und keine innere Umwandlung schaffen. Dieses hatte er an Serubbabel erkannt. Nur ein Messias, der kraft des auf ihm ruhenden Geistes Gottes, kraft der Liebe und Hochherzigkeit, welche auch die schwachen und sündhaften Menschen aufzurichten vermag, kraft der Standhaftigkeit und Gottergebenheit, welche Verachtung, Spott und Mißhandlung und selbst den Tod in der Ausübung des Berufes nicht scheuen läßt, nur ein solcher gottverklärter Messias könne einen inneren Wandel und eine Neugestaltung und hierdurch Rettung und Heil seinem Volke und aller Welt schaffen. Ein solches Bild tauchte in der Seele des gottbegeisterten und von der innigsten Liebe zu seinem Volke erfüllten Propheten auf. Aus dem Leben der früheren Propheten, eines Moses, Elias, Jeremia, Uria (Jerem. 26, 20 f.) und der anderen wie aus der eigenen Erfahrung (vgl. 50, 4—11) erkannte er, daß sie einen beseligenden Beruf darin gefunden, unter Mühen und Gefahren, unter Verfolgung und Mißhandlung im Auftrage Gottes für das Heil des Volkes zu wirken, für dasselbe zu beten und zu leiden (vgl. Act. Apost. 7, 52). Wenn eine solche Aufgabe der Beruf fast aller Propheten erforderte, so mußte dem höchsten und dem Ideal derselben, auf den sie alle vorbereitet und hingewiesen hatten, und dem das Gelingen des höchsten Werkes verheißen war, die Mühen, Leiden und Selbstopferung auch im höchsten Maße beschieden sein. Einem solchen für sein Volk sich opfernden Messias könne Gottes Barmherzigkeit sich nicht verschließen, ihm zu Liebe werde Er Seinem Volke verzeihen und Seine Gnade ihm wieder zuwenden. Das Volk aber in

Anschauung und Anerkennung der für seine Rettung und Versöhnung sich aufopfernden Liebe mußte zum Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit gelangen, welche das hohe Opfer verschuldete; es müßte in Reue und Buße sich demütig ihm hingeben, eine Sinnesumwandlung und Herzenserneuerung gewinnen und seinen Beruf für Stiftung eines Gottesreiches erkennen und erfüllen. In diesem Bilde hat der Prophet den Knecht Gottes erschaut.

Von unangesehener und unbeachteter Abstammung, ohne Glanz und Schönheit erscheint der Knecht Gottes auf Erden (53, 2); still und bescheiden, aber von dessen Geiste erfüllt, tritt der gotterwählte Mann auf (42, 1. 2); dürftig und armselig ist seine äußere Erscheinung, so daß man ihn anzusehen sich scheut (53, 2); er spricht ruhig und sanft, Wahrheit und Recht verkündigend (42, 3). Doch seine Sprache dringt wie ein scharfes Schwert und ein glatter Pfeil tief ein (49, 2). In unermüdlicher Arbeit für Belehrung und Verbreitung von Wahrheit und Recht auf Erden geht seine Kraft und sein Leben auf (42, 4; 49, 4). Das eigene Volk lohnt ihm dieses mit Zurückweisung und Verachtung (49, 7; 53, 3[1]). 4 b); er erträgt alles; er nimmt Leiden und Schmerzen, die Strafen für die Sünden des Volkes auf sich (53, 4. 5. 6. 8. 12); er wird durchbohrt, zermalmt für das Heil des sündhaften Volkes (53, 5); was das irrende Volk verschuldet, ließ Gott ihn büßen (53, 6). Ohne Klagen und Murren, demütig und ergeben läßt er sich zur Richtstätte schleifen (53, 7); ein gewaltthätiges Gericht rafft ihn hinweg, sein Weh ist unaussprechlich, und dieses alles traf ihn durch die Schuld seines Volkes (53, 7. 8). Unter Gottlosen gab man ihm eine Grabstätte, ihm, der niemals Unrechtes gethan und von Falschheit stets fern geblieben war (53, 9). Doch dieses war der Wille Gottes, daß er sich selbst zum Sühnopfer gebe, daß er eine Nachfolge erschaue in langer Dauer, und Gottes Absicht sich durch ihn erfülle (53, 10). Sein Leiden schafft ihm des Anschauens Fülle, seine Anerkennung[2]) bringt Viele zum Gerechtsein, deren Sündenschuld er auf sich ladet (53, 11). Viele und Mächtige fallen ihm zu, dafür daß er dem Tode sich preisgegeben, zu den Sündern sich zählen ließ, während er die Schuld Vieler auf sich nahm und für die Sünder eintrat (53, 12). Sein Werk hat Erfolg, und bald erscheint er in hocherhabener

1) vgl. unten die Erklärung von 53, 8.

2) vgl. unten die Erklärung von 53, 11.

Würde (52, 13), und wie sich vorher alle scheu von ihm abwandten, so werden Völker und Könige in Verehrung und Anbetung sich ihm zuwenden, im Erstaunen über das, was sie von ihm erfahren und vernommen haben (49, 7b; 52, 14. 15).

Die Schwierigkeit, daß der Knecht Gottes einerseits als durchbohrt, zermalmet, dem Tode preisgegeben und selbst im Grabe entehrt dargestellt wird, anderseits aber zur Belohnung eine Nachkommenschaft und langes Leben erhalten und des Anschauens Fülle sich ersättigen soll — eine Schwierigkeit, welche immer bestehen bleibt, mag man den Knecht Gottes auf eine Einzelperson, oder auf eine Mehrheit, oder gar auf das ganze Volk beziehen — diese Schwierigkeit ist eben nur durch die Annahme einer über Raum und Zeit hinausgehende Weissagung einer göttlichen Erleuchtung zu erklären. Mehr als irgend einer der Propheten erkannte der unsrige den Messias als ewig lebend und fortdauernd; da er aber in seiner menschlichen Beschränktheit die Auferstehung und das ewige Leben nicht fassen konnte, wie ja selbst die Apostel vor der Erfüllung dieselben nicht begriffen hatten, so konnte er dem Messias nur eine solche Glückseligkeit als Lohn für seine Selbstopferung weissagen, welche nach der Anschauung seines Volkes und seiner Zeit für die höchste galt: Verehrung und Verherrlichung von seiten der Könige und Völker; von seiten seines Volkes reumütiges Bekenntnis der eigenen Schuld und Anerkennung der sich aufopfernden Liebe für das Heil der anderen. Wie der Prophet selbst, so mußte der Messias diese Verherrlichung noch klarer im voraus erschauen; das Vorausschauen einer großen und dauernden Nachfolge frommer, durch ihn gerechtfertigter Geschlechter, dieses Schauen und Erkennen in fester Zuversicht des Glaubens war an sich schon nach alttestamentlicher Tradition die höchste Seligkeit, die über Leiden und Sterben zu erheben und zu trösten imstande war; einer solchen erfreuten sich zum teil die Patriarchen, Moses und alle die hervorragenden Männer, die viel Mühe und Not im Leben, aber den Trost der Verheißung für die Zukunft hatten. Hat doch unser Prophet die Ehre des Namens weit höher als die Nachkommenschaft von Söhnen und Töchtern gestellt (56, 5); das Fortleben, die Verehrung und Verherrlichung im Andenken und in den Herzen der nachfolgender Geschlechter, und noch weit mehr das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft im Leben und Sterben und Seine Absicht im Gehorsam und Ergebung erfüllt zu haben, ist

als die höchste Seligkeit und als höchster Lohn für die hervorragendsten Persönlichkeiten im A. T. erachtet worden. Auch Hiob 19, 25—26 weist auf solche Anschauung hin und findet darin seine Erklärung.

8 (7b). Ehe wir jedoch die Bestätigung für die dargelegte Deutung des Knechtes Gottes in den drei Abschnitten als des persönlichen Messias aus den Worten des Textes selbst nachweisen, scheint es erforderlich, zuvor noch die Einwendungen allgemeiner Art, welche von mehreren Exegeten gegen diese Deutung erhoben worden sind, als ganz unbegründet darzulegen. Die Einwendungen, welche aus einzelnen Ausdrücken des Textes gemacht worden sind, werden bei der Erklärung von c. 52, 13 bis c. 53 ihre Erledigung finden. Die allgemeinen hat besonders Knobel in seinem Komment. (S. 389—391) zusammen gestellt, und so möge auch ihre Widerlegung in der daselbst gegebenen Reihenfolge dargelegt werden.

a. Der erste Einwurf, daß „das ganze Alt. Test. keinen leidenden Messias kennt", ... und daß „die Propheten durch Hinweisung auf eine — durch Verachtung, Leiden und Elend ausgezeichnete Person den Zweck (der Ermutigung und Trostung) nicht erreichen könnten" — dieser Einwurf ist schon durch die obige Auseinandersetzung (S. 93 a ff.) widerlegt, da nachweislich ein Fortschreiten in der Auffassung der Person des Messias bei den Propheten selbst stattgefunden hat. Wenn auch schon in der älteren Zeit der Messias durch göttlichen Geist, Frömmigkeit und Tugend ausgezeichnet, ungefähr wie sein Stammvater David, gedacht wurde, so wurde er doch vorzüglich als ein weltlicher König erwartet, von ihm sollte die frühere Herrschaft in ihrem vollen Glanze, die Aufrichtung des Davidischen Königtums ausgehen; man vgl. Num. 24, 17—19; Hos. 3, 5; Amos 9, 11. — Dieses weltliche Königthum erscheint schon vielfach idealisiert beim älteren Jesaia (9, 6; 11, 1—10), beim Jeremia (23, 5. 6; 33, 15. 16) und bei Ezech. (34, 23 ff.; 37, 24—28), indem der Messias durch seine Gotteserkenntnis, Wahrheit und Gerechtigkeit sein Volk zu Gott belehrt und zu einem reinen sittlichen Lebenswandel hinleitet; seine Wirksamkeit erscheint mehr von geistiger Art, ähnlich derjenigen der Propheten. Je mehr sich im Verlaufe der Zeit und der Ereignisse die Erkenntnis unserem Propheten aufdrängte, daß alle Not und alles Unglück seines Volkes in der Abwendung von Gott und in dem sündhaften Lebenswandel seinen Grund habe (S. 110 ff.), um so mehr mußte er erwarten, daß der zur Wiederbegnadigung seines Volkes berufene Messias eine innere Um-

wandlung desselben schaffen, es von seiner Sündhaftigkeit befreien, mit Gott versöhnen werde, um die Bestimmung seines Berufes zu erfüllen. Daß die Erreichung eines solchen Zieles bei dem hartnäckigen und verstockten Volke nur unter Mühen und Gefahren möglich wäre, dieses hatte unser Prophet aus dem Leben seiner Vorgänger und seinem eigenen (vgl. 50, 4—11) sattsam erfahren; sie hatten im Gehorsam gegen Gott allen Mühsalen, Verfolgungen und Mißhandlungen sich unterzogen. Den Messias aber, dem der Erfolg seiner Wirksamkeit verbürgt war, erkannte er als den höchsten Propheten; sein Geist und Charakter müßte der vollkommenste, sein Wandel sündenlos und heilig sein; er müßte in Liebe und Hingebung gegen Gott und im Eifer für das Heil seines Volkes ganz aufgehen; er müßte unter Leiden und Verfolgungen sein Werk vollbringen, ja sein Leben selbst für dasselbe hingeben. Dieses würde Gott versöhnen und seinem verstockten Volke die Augen öffnen, und die in den Banden der Sünde Gefesselten befreien. Diese Erkenntnis des leidenden Messias hatte unser Prophet aus den eigensten Erfahrungen, wie oben bereits dargelegt worden ist, sich gleichsam errungen. Aber auch der Deutero-Sacharia (c. 9, 12) weist auf einen solchen hin, wenn er den ankommenden als „arm und auf einen Esel reitend“ darstellt; ein solcher läßt wahrlich nicht „einen durch Macht und Glück, Ehre und Glanz ausgezeichneten theokratischen König“ erwarten, wie ihn Knobel im A. T. finden will. Auch die Worte desselben Sachar. (12, 10 ff.): „Und sie werden auf ihn (mich) schauen, den sie durchbohrt haben, und sie werden um ihn trauern wie um einen einzigen Sohn und bitterlich weinen wie um (den Verlust des) Erstgebornen“, wird schwerlich anders als auf den Messias bezogen werden können, besonders da nach der Textesleseart derselbe mit Jahwe identificiert wird. So ist dieser Einwand thatsächlich unrichtig.

b. Ganz ohne Belang ist Knobels zweiter Einwand, daß „das A. T. den Messias nicht als Religions- und Sittenlehrer kenne, . . . der Knecht Jahwes ist aber nach 42, 1—4; 49, 6; 53, 11 Religionslehrer des Volkes“. — Hierauf ist zu erwidern, daß von einem „Sittenlehrer“ in den angeführten Stellen überhaupt nichts vorkommt. Will man aber denjenigen, von dem Gotteserkenntnis, Recht und Wahrheit durch sein Leben und Wirken ausgeht, als „Religionslehrer“ bezeichnen, so ist dieser ebenso nach Jesaia (9, 5. 6; 11, 1—10), Jerem. (23, 5,

8*

33, 15), und Ezech. (37, 24) zu nennen. Ausdrücke wie „auf seine Lehre werden ferne Völker harren“, „ich werde dich zum Bund des Volkes, zum Licht der Völker machen, um blinde Augen zu öffnen“, „ich werde dich zum Lichte der Völker machen, daß mein Heil reiche bis ans Ende der Erde“, hängen mit der am weitesten fortgeschrittenen Erkenntnis unseres Propheten zusammen, der den Messias von seiner idealen Seite erschaut, dessen Aufgabe darin besteht, daß er sein Volk von seiner Sündhaftigkeit zu Gott bekehre und die Erkenntnis des wahren Gottes unter allen Völkern verbreite. Dieses hohe Ziel konnte aber nur, wie oben bereits ausgeführt worden ist, durch den leidenden Messias erreicht werden. —

c. Der dritte Einwand, daß „der Verfasser von c. 40—66 gar keinen Messias kennt, auch nicht 55, 4“; dieser Einwand ist eine sogenannte petitio principii und widerlegt sich von selbst, wenn in c. 42. 49. 52, 11—53 der Knecht Gottes den Messias bedeutet, abgesehen von anderen Stellen, auf welche wir später zurückkommen werden (vgl. 59, 20. 21; 61, 1). Daß er den Messias nicht als einen Davididen bezeichnete, dazu hatte er vollen Grund, damit nicht der Davidide Serubbabel, auf welchen alle Blicke gerichtet waren, für denselben gehalten werde (vgl. S. 106 δ.)

d. Der vierte Einwurf, daß „der Knecht Jahwe's, wie der Wechsel der Präterita und Futura zeigt, dem Verfasser gegenwärtige Person sei, welche eine Vergangenheit und Zukunft hat, d. h. deren Lebenszeit zu Ende ist, und deren Glückszeit nahe bevorsteht. Für den Verfasser aber war alles Messianische zukünftig“ — dieser Einwand beruht auf mangelhafter Kenntnis von der grammatischen Bedeutung der hebräischen Tempora, wie schon die Ausdrücke „Präterita, Futura“ zeigen, die heutzutage kein Grammatiker mehr gebraucht. Nicht bloß alles Messianische, sondern ebenso der Messias selbst wird in der Zukunft, wenn auch nicht in einer weitentfernten, erschaut. Der Wechsel der Tempora wird bei der Erklärung der betreffenden Stellen ihre Erledigung finden; vgl. S. 121—122

e. Der fünfte Einwand, daß „der Knecht Jahwe's offenbar eine Mehrheit von Personen bezeichne“ beruht ebenfalls auf grammatischer Unkenntnis und Mißverständnis der Stellen c. 42, 19; 49, 3; 53, 8. 9, die in den genannten Stellen erklärt sind. Wir haben im Gegenteil oben den Beweis geführt (S. 88 d.), daß wenn der Knecht Gottes

eine Mehrheit von Personen bezeichnen sollte, doch nach hebräischem Sprachgebrauch hin und wieder der Plural gebraucht werden mußte.

Alle weiteren Einwendungen Knobel's, daß „wenn sich die Prophetie auf den Herrn Jesus Christus beziehen sollte, Vieles in dieser gar nicht mit dem geschichtlichen Gange des Volkes und mit den Schicksalen Christi, wie sie uns in den Evangelien überliefert worden sind, übereinstimmt“ — solche Einwendungen können gar nicht in Betracht kommen für den Exegeten, welcher den Sinn des Schriftstellers nach seinen eigenen Worten, nach dem geschichtlichen Zusammenhang mit seiner Zeit, nach dem Maß menschlicher Erkenntnis, selbst in gotterleuchteten Personen zu erforschen sucht. Wenn man übrigens in Erwägung zieht, wie in der Person des Heilands selbst dessen menschliche Seite, nach welcher wir ihn als unseren mit uns fühlenden und leidenden Bruder, nur als den besten und höchsten, den sündenlosen und reinsten ansehen, unterschieden wird von dessen göttlicher Seite, nach welcher er uns als die Verkörperung göttlichen Geistes, als das von Ewigkeit zu Ewigkeit bleibende Wort Gottes erscheint, so müssen wir, natürlich in weitem Abstande, eine gleiche Unterscheidung bei den Propheten machen: ihr gotterleuchteter Geist schaut vieles, was im Verlaufe der Zeit in der Hauptsache und im Wesentlichen sich erfüllt, aber ihre menschliche Beschränktheit läßt sie dieses nur aus dem Rahmen ihrer Zeit, aus der Anschauung der sie umgebenden Welt, aus den Verhältnissen, Bedrängnissen und Bedürfnissen der Gegenwart erschauen. Hier mischt sich viel Unwesentliches, eben nur Menschliches, was nur eine relative Wahrheit haben kann, ein. Gerade an unserem Propheten läßt sich dieses am deutlichsten erkennen. Er hatte die Befreiung der Judäer lange vorher erschaut und geweissagt; sie ging in Erfüllung, aber nicht in der verheißenen Fülle des Glückes, des Glanzes und der Ehren. Er hatte das Strafgericht und den Untergang der Stadt Babylon geweissagt. Er mochte selbst schwerlich die Erfüllung seiner Weissagung erlebt haben; denn Cyrus, von dem er diese erwartete, „gab der Stadt den Frieden“ und verschonte sie. Aber die Weissagung ging in Erfüllung unter Darius und Xerxes, welche die Mauern Babylons in einen Trümmerhaufen verwandelten. So auch die Weissagung auf den Messias. Der Prophet erwartete denselben offenbar schon in der nächsten Zeit; die Erfüllung kam erst nach fünfhundert Jahren; denn wie bereits oben dargelegt worden ist, fällt die Zeit-

bestimmung außerhalb des Gesichtskreises menschlichen Erkenntnisvermögens. Er erschaute und weissagte einen gotterfüllten mit den höchsten Tugenden ausgestatteten, und zugleich leidenden und sich aufopfernden Knecht Jahwe's, der die Sünden des Volkes auf sich nehmen würde. Dieses alles ging in der Hauptsache in Erfüllung; daß einiges Unwesentliche in der Erscheinung sich anders gestaltet haben mochte, ändert nichts an der Wahrheit des Wesentlichen.

f. Ganz unbegreiflich will Knobel für seine Ansicht, daß der Knecht Gottes (in c. 42. 49. 53) den Kern der Frommen und nicht eine Einzelpersönlichkeit bezeichne, eine Bestätigung darin finden, daß der Verfasser nur in c. 40—53 von einem Knechte Jahwe's im Singular, dagegen in c. 54 bis c. 66 von dem Knechte Jahwe's im Plural redet“. . . . „Er hoffte nämlich in seiner ersten Begeisterung, die Jahweverehrer würden alle wie ein Mann sich zur Heimkehr entschließen, und er faßte sie daher in seinen Reden zu einer Gemeinschaft zusammen“ . . . . „sie sind ihm ein einheitlicher Jahweknecht. Allein beim weiteren Verlauf der Ereignisse stellte sich heraus, daß nur eine Anzahl Jahweverehrer zur Herstellung der Theokratie im heiligen Lande geneigt war, viele aber im Lande des Exils bleiben wollten. Er wendet von da an die theokratische Bezeichnung Knechte Jahwe's auf die zur Heimkehr und Herstellung der Theokratie Entschlossenen an, braucht aber den Plural, weil die Heimkehrenden nicht der ganze Jahweknecht, sondern nur einzelne Jahweknechte waren.“ So weit Knobel. Wenn man bedenkt, wie Knobel selbst ganz richtig gleich in den ersten Reden von c. 40 an eine Unterscheidung des Propheten zwischen götzendienerischen, scheinbar und thatsächlich gottesfürchtigen Exulanten erkennt (vgl. Komm. S. 391—394), und daß er zugleich die Reden von c. 40—65 in die Zeit vor der Befreiung und Rückkehr aus dem Exil setzt, so scheint es unbegreiflich, wie zu dieser Zeit schon, als Cyrus gegen Krösus vorrückte (vgl. Komm. S. 303—304. 4), der Prophet mit einem Mal erkannt haben sollte, welche Judäer für den Fall der Befreiung zur Rückkehr sich entschließen oder nicht entschließen würden. Eine solche Unterscheidung lange vor der Befreiung (546 v. Chr.) und der Möglichkeit einer Rückkehr muß eben so unmöglich als überflüssig erscheinen.

Wir haben Knobels Zeitbestimmung für die Reden als den geschichtlichen Thatsachen widersprechend in der Einleitung (S. 11) als

unmöglich bezeichnen müssen und werden die Bestätigung der oben bereits ausgeführten Darlegung, daß die Reden von c. 53 an nach der Rückkehr der Exulanten aufgezeichnet worden seien, in den einzelnen Reden begründet finden. Hiernach erklärt sich einfach die Verschiedenheit des Numerus in der Bezeichnung des Knechtes Jahwe's, daß, abgesehen von den Stellen, in denen das ganze Volk Israel vermöge der Bestimmung seines Berufes in seiner Gesamtheit im Singular zusammengefaßt wird, in c. 42. 49. 53, wo vom Messias die Rede ist, nur der Singular gebraucht wird. Nachdem aber der Prophet in c. 53 sich in die Zeit versetzt hat, in welcher der Knecht Gottes die Sünden des Volkes auf sich genommen, viele gerecht gemacht (V. 11) und eine zahlreiche Nachfolge erworben hat (V. 10. 12), so werden alle ihm Zugehörigen ebenso Knechte, Erwählte oder Jünger Jahwe's genannt; durch den einen Knecht sind jetzt viele geworden; von diesen ist von c. 54 an stets die Rede, wo der Plural gebraucht wird; von dem Einen, dem eigentlichen Erlöser, spricht der Prophet nur dann, wenn er sich in die Gegenwart versetzt, in welcher derselbe noch nicht erschienen war. Hierauf kann erst in den betreffenden Stellen näher eingegangen werden.

Nach dieser Auseinandersetzung dürfte diese Rede nach dem Eintreffen der erschütternden Nachricht von der Unterbrechung des Tempelbaues und der drohenden Feindseligkeiten der Nachbaren aufgezeichnet worden sein, etwa im Jahre 535—534 v. Chr.

Nachdem wir die indirekten und direkten Beweise dargelegt, daß in den drei Abschnitten (c. 42. 49. 52, 13—15. 53) der Knecht Gottes nur eine Einzelperson bedeuten könne, und die Einwendungen aus den Worten des Textes oder allgemeinen Gründen als nicht zutreffend erwiesen haben, so bleibt nur noch übrig, aus dem Inhalte und den Ausdrücken des letztgenannten Abschnittes (c. 52, 13—15. 53) diese Annahme näher zu begründen. Zu diesem Zwecke fügen wir nach der Darlegung des Gedankenganges eine möglichst treue Übersetzung mit einer aufs Nötigste beschränkten Erklärung hinzu. Dieses scheint schon deshalb erforderlich, weil die Meinungen der Exegeten über mehrere Stellen sehr auseinandergehen, und auch die unserige von den bisher bekannten in manchen Stücken abweicht.

(c. 52, 13—15. c. 53, 1—12.) Zwölfte Rede.

Gedankengang:

Die Rede beginnt mit der Verkündigung Jahwes von dem Erfolg und der außerordentlichen Erhöhung Seines Knechtes. Wie vorher viele (Volksgenossen) denselben verachtet und verschmäht hatten, so werden viele Völker und Könige (der Heiden) vor Erstaunen über denselben außer sich geraten, da sie noch nie Erhörtes von demselben erfahren (V. 13—15). Dann erfolgt auch die schmerzliche Trauer des eigenen Volkes, welches auf die Verkündigung nicht gehört, und den Knecht Gottes in seinem leidenden und mißfälligen Zustand verkannt und verworfen hatte (V. 1—3). Es bekennt reumütig, daß derselbe nur für des Volkes Schuld und Sündhaftigkeit Verachtung und Leiden stellvertretend und sühnend auf sich genommen (V. 4—6). In demutsvoller Hingebung, ohne Murren und Klagen, ließ er sich zur Gerichtsstätte schleifen, ein gewaltthätiges Urteil brachte ihn um das Leben; aber selbst im Grabe wurde er entehrt (V. 7—9). Dieses alles geschah nach Gottes Beschluß, daß er eine Nachfolge von langer Dauer gewinne und Gottes Absicht erfülle. Dafür sollte er selbst des (seligen) Schauens Fülle sich erfreuen, Viele gerecht machen, Mächtige und Große würden ihm zufallen, zum Lohne seiner sich aufopfernden Hingabe für Versöhnung der Sünder (V. 10—12).

Es besteht hiernach die Rede aus fünf Abschnitten; im ersten verkündigt Gott selbst die Erhöhung Seines Knechtes, im zweiten spricht das Volk selbst seine Reue über die Verwerfung und im dritten die Anerkennung der Selbstaufopferung desselben aus, im vierten schildert der Prophet dessen Hingebung in Leiden und Tod, der fünfte erklärt Gottes Absicht mit seinem Knechte und schließt mit Gottes Verkündigung von dessen Verherrlichung, so daß Anfang und Schluß der Rede sich völlig entsprechen.

Die Rede ist größtenteils rhythmisch, d. h. die Abschnitte der Verse entsprechen sich parallel in der Gliederung und in der Zahl der Hebungen (Takte), aber nicht in der Regelmäßigkeit wie in der lyrischen Poesie; es sind periodenartige Abschnitte, aber keine Strophen.

Uebersetzung: V. 13. „Sieh mein Knecht wird Erfolg haben; er wird sich erheben, erhöht und sehr erhaben sein. V. 14. „Gleichwie Viele sich über dich entsetzten (und sprachen): so entstellt, nicht eines Mannes ist sein Aussehen und seine Gestalt nicht die der Menschen=

kinder“, V. 15. „also wird er viele Völker in Bewegung setzen; über ihn werden Könige (vor Erstaunen) den Mund verschließen; denn was ihnen nicht erzählt worden war, das sahen sie, und was sie nicht gehört hatten, das nahmen sie wahr.“

Wie oben bereits dargelegt worden ist, fällt diese Rede in die Zeit nach der Rückkehr der Exulanten, als dieselben am Tempelbau gehindert worden, und die größten Bedrängnisse von außen und innen über sie hereingebrochen waren. Der Prophet hatte vollends erkannt, daß erst das Erscheinen des Knechtes Gottes und seine stellvertretende und sühnende Selbstopferung die Entsündigung und innere Erneuerung seines Volkes und zugleich dessen Wiederbegnadigung und Beglückung herbeiführen würde. Mit dem Offenbarwerden der Erfolge und der sichtbaren Erhöhung des Knechtes würde Erstaunen und Anerkennung der Heiden wie reuevolle Buße und Sinneserneuerung des Volkes Israel erfolgen. Mit Verkündigung dieser Erhöhung, nach welcher die eigentliche Erlösung beginnen sollte, wird die Rede eröffnet.

Zur Erklärung des Einzelnen: Das Wort יַשְׂכִּיל bedeutet sowohl weise als glücklich sein; die beiden Begriffe treffen insofern zusammen, als in dem Weisehandeln der Erfolg verbürgt erscheint. Die beiden Imperfekta mit den beiden nachfolgenden Perfekta konsekutiva weisen auf das zu Erwartende hin. Die gehäuften Ausdrücke zur Bezeichnung der Erhöhung sollen offenbar die ganz besondere Verherrlichung des Knechtes Gottes ausdrücken; Stier erinnert an die Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes, Delitzsch an Anfang, Fortgang und Ausgang; homiletisch verwendbar, aber nicht exegetisch. In Beziehung auf den Wechsel der Tempora in V. 14 und 15 so ist zu bemerken, daß diese ihrem Wesen nach im Hebräischen gar keine Zeitbestimmung sind, sondern das ehedem Präteritum, jetzt Perfektum genannte Tempus bedeutet zunächst das Vollendete, Fertige; dagegen das ehedem Futurum, jetzt Imperfektum genannte das noch zu Vollendende oder zu Erwartende. Wenn daher die eine Handlung erst vorausgehen muß, ehe die zweite eintreten kann, so wird die erste durch das Perfektum, die zweite nachfolgende durch das Imperfektum ausgedrückt, ganz abgesehen von der Zeit, in welcher sie stattfinden. In diesem Verhältnis steht auch hier V. 14 zu V. 15. Daß in diesem Abschnitte von einem noch zu erwartenden Ereignisse die Rede ist, ersieht man aus V. 13, in welchem die Imperfekta und Perfekta kon=

sekutiva nur diese Bedeutung haben können. Da aber in der noch zu erwartenden Zukunft zwei Handlungen in eine solche Beziehung zu einander gesetzt werden, daß die eine der anderen vorangeht, so wird die vorangehende in V. 14 durch das Perfektum im Sinne eines Futurum exaktum, die nachfolgende in V. 15 durch das Imperfektum ausgedrückt. Hiermit ist ein Haupteinwand gegen die messianische Deutung beseitigt; vgl. S. 116 d.

Der Vordersatz mit כַּאֲשֶׁר in V. 14 hat seinen Nachsatz erst in V. 15 mit כֵּן, dagegen bildet der Satz mit כֵּן in V. 14 einen abhängigen Zwischensatz, welcher den Inhalt des Staunens ausdrückt. — Das Wort מִשְׁחַת ein Substantivum entweder im stat. constr. abhängig von der Präposition wie oft (vergl. Gesenius=Kautzsch Gr. § 130, 1), oder die Form lautet im stat. absol. ebenso (Delit.). Andere lesen nach der babylonischen Punktation מָשְׁחַת = מָשְׁחָת als partic. Hophal; jedenfalls ist מִן in der privativen Bedeutung zu nehmen: „Verderbnis" oder „verdorben" wie kein Mann. V. 15 יַזֶּה Imperfekt. Hophil von נזה die Uebersetzung: „Er wird die Völker besprengen" ist unzulässig, weil dieses Verbum niemals mit dem Objekt der Person verbunden wird, sondern nur mit der Präposition עַל oder אֶל; vgl. Exod. 29, 21; Levit. 5, 9; 14, 7; 16, 19 (14, 27) oder durch לִפְנֵי (Levit. 4, 6 17; 16, 14); es bedeutet nicht „besprengen", sondern „sprengen", es müßte also heißen: כֵּן יזה דמו על גוים oder mit Auslassung von דמו. Außerdem würde dieses keinen passenden Gegensatz zum vorangehenden כאשר שממו in V. 14 bilden und noch weniger zur nachfolgenden Fortsetzung in V. 15 passen. Daher fast alle neueren Ausleger (Bleek, Hitzig, Knobel, Delitzsch, Dillmann u. a.) es von der Grundbedeutung des Verbum נזה „springen", „auffahren" im Hiphil „auffahren machen" d. h. in Bewegung setzen vor Bewunderung vor dem Knechte Jahwe's. עליו gehört nach der Accentuation und dem Rhythmus zu den nachfolgenden Worten; es findet hier, wie selten, ein Übergang von der zweiten zur dritten Person statt. — Die beiden רַבִּים in V. 14 und 15 stehen im Gegensatz zu einander, ersteres bezieht sich auf die Volksgenossen, letzteres auf die Heiden.

יקפצו „verschließen", ein Zeichen ehrfurchtsvoller Zurückhaltung; vgl. Hiob. 29, 9; 40, 4. כִּי אשר. Nach der gegebenen Uebersetzung ist אשר im ersten Satze Subjekt zu סֻפַּר und ואשר im zweiten

Satze Objekt zu שָׁמְעוּ. Anders jedoch die LXX, welche letzteres ebenfalls als Subjekt genommen und ersteres mit לָהֶם verbunden haben; sie übersetzen: *ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλθη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι συνήσουσι*; hiernach auch Luther: „Denn welchen nichts davon verkündigt ist, dieselben werden es mit Lust sehen, und die nichts davon gehört haben, die werden es merken". Ebenso hat der Apostel Paulus im Römerbrief (15, 21) diesen V. zu seiner Rechtfertigung angeführt, daß er das Evangelium in denjenigen Gegenden predige, zu welchen es bis dahin nicht gekommen war. Allein grammatisch läßt sich die Übersetzung der Perfekta durch Futura nicht rechtfertigen, und in Beziehung auf den Sinn wird der Grund für die Verwunderung der Völker und Könige erwartet, nicht aber ein Abspringen auf andere Personen, als die genannten.

Anmerkung.

Daß in diesem Abschnitte der Knecht Jahwe's eine Einzelperson und keine Mehrheit bezeichne, hierauf führen folgende Gründe: 1) Der Ausdruck ישׂכּיל für das gewöhnliche יצליח wird von Jerem. 23, 5 ebenfalls und ganz ausdrücklich vom Messias gebraucht; dieses konnte unserem Verfasser nicht unbekannt sein, und die Vermutung einer Reminiscenz liegt ganz nahe. 2) Statt מאיש in V. 14 würde man den Plural מאנשים erwarten, wenn Viele in Vergleich kämen, abgesehen davon, daß bei mehreren Personen das Aussehen und die Gestalt, welche unmöglich bei allen gleich sein können, zur Vergleichung mit anderen unpassend scheinen. 3) Es findet in V. 15, wie bereits bemerkt, der seltene Übergang von der zweiten Person zur dritten statt; man würde bei solchem Wechsel weit eher noch den Übergang zum Plural erwarten, weil dieser gewöhnlich bei einem Collectivum im Fortgange der Rede einzutreten pflegt.

Zweiter Abschnitt. c. 53, 1: „Wer glaubte unserer Kunde? und der Arm Jahwe's an wem hat er sich offenbart?" V. 2. „Und er wuchs auf wie ein Reis vor Ihm, und wie ein Sproß aus dürrem Boden; nicht Gestalt hatte er und nicht Schönheit, daß wir ihn ansehen, nicht ein Aussehen, daß wir Gefallen an ihm haben sollten". V. 3. „Verachtet und von Männern gemieden, ein Mann der Schmerzen und von Krankheiten heimgesucht, gleich solchem, vor dem man das Antlitz verhüllt; verachtet, und wir achteten seiner nicht."

Zur Erklärung. Mit dem vorangehenden Abschnitt sind wir in die Zeit der Zukunft versetzt worden, in welcher die Erhöhung des Jahweknechtes bereits stattgefunden hat, und die heidnischen Völker und Könige von Bewunderung desselben erfüllt sind. Zu derselben Zeit aber wird das Volk, welches die schmähliche Behandlung desselben verschuldet hatte, von Beschämung und Reue ergriffen. Dieses Gefühl wird vom Volk in V. 1 zuerst im allgemeinen ausgesprochen, Wie in V. 2—5 so ist auch V. 1 aus dem Sinne und dem Munde des Volkes aufzufassen; beide Halbverse sind auch dem Sinne nach parallel; im ersten beklagt das Volk seinen Unglauben, daß es die ihm von den Propheten zuteil gewordene Verheißung vom Erscheinen des Knechtes nicht geglaubt, im zweiten daß zur Beschämung seines Unglaubens der Arm Gottes sich an demselben offenbart habe. על־מי heißt nicht „wem“, wie לְמִי oder אֶל־מִי (vgl. I Sam. 2, 27; 3, 21; Jes. 23, 1; Daniel 10, 1 u. a.), sondern „an wem“ wurde der Arm, d. h. die Macht Gottes offenbar (vgl. 52, 10); die Antwort versteht sich von selbst: am Knechte Jahwe's. In dieser Auffassung ist V. 2 mit dem historischen Imperfekt. konsecut. erst verständlich, da es das vorangehende Perfektum fortsetzt; es bedurfte auch in V. 2 der Nennung eines Subjektes nicht, weil dieses durch על־מי als der Knecht Gottes bereits bezeichnet ist. In V. 2 und 3 klagt das Volk, daß es ihn wegen seines unscheinbaren, mißfälligen und leidenden Aussehens verschmäht und verachtet habe. כַּיּוֹנֵק wie ein Reis (eines Baumes), hierzu ist aus dem nachfolgenden מארץ ציה ein entsprechender Begriff zu ergänzen, etwa wie ein Reis eines vielastigen Baumes kaum erkennbar ist. וְנִרְאֵהוּ nach dem Sinne wird dieses besser mit dem vorangehenden Worte verbunden, so die meisten neueren Exegeten; nach der Accentuation und dem Rhythmus gehört es zum nachfolgenden, so die LXX. Vulg. Luther, dann müßte man aber וַנִּרְאֵהוּ mit Waw konsecut. lesen. נִבְזֶה Particip. Niphal, Subjekt bleibt der Knecht Gottes. וַחֲדַל ebenfalls Particip im Stat. konstrukt. von חָדֵל, eigentlich „aufhörend“ „ermangelnd“ (auch „vergänglich“ Ps. 39, 5) nähert es sich dem Begriffe „verlassen“. Zur Form אִישִׁים vgl. Prov. 8, 4; Ps. 14, 4. — וידוע חלי wörtlich „gekannt der Krankheit“, d. h. vertraut mit derselben, entspricht dem deutschen „heimgesucht“. וּכְמַסְתֵּר nach der Vokalisation des Textes kann dieses Wort nur als Substantivum abstrakt. gefaßt werden, wie מִשְׁחַת (52, 14), wört=

lich: „wie ein Verhüllen des Antlitzes vor demselben“, d. h. wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt, um ihn nicht ansehen zu müssen.

Dritter Abschnitt. V. 4. „Jedoch unsere Krankheit trug er, und unsere Schmerzen lud er auf sich, und wir sahen ihn als getroffen an, von Gott geschlagen und geplagt.“ V. 5. „Doch er war durchbohrt wegen unserer Frevel, zermalmt wegen unserer Sünden, die Strafe für unser Heil traf ihn, und durch seine Verwundung wurden wir geheilt.“ V. 6. „Wir alle irrten wie eine Schafherde umher, ein jeder von uns zog seines Weges, aber Jahwe ließ ihn unser aller Schuld treffen.“

Nachdem in dem vorangehenden Abschnitt das Volk die Klage über sein Verkennen und seine Mißachtung des leidenden Knechts Gottes erhoben, spricht es in diesem seine Reue und Anerkennung aus, daß alle Leiden desselben nicht von ihm selbst, sondern durch des Volkes Sündhaftigkeit verschuldet waren, daß derselbe die Strafen, welche das Volk für seine Frevel- und Missethaten hätten treffen müssen, stellvertretend zu dessen Heil auf sich geladen; während sie alle auf Abwegen umherirrten, und jeder nur seinem Vorteile nachging, hat er versöhnend die Schuld aller gebüßt.

Zur Erklärung des Einzelnen. נָגוּעַ „getroffen“ „gestraft“ wie Ps. 73, 14 vgl. Hiob 1, 11; 2, 5. וְהוּא idem hebt den Gegensatz zur irrigen Meinung des Volkes hervor, ebenso wie אָכֵן in V. 4. מְחֹלָל Partic. Poal von חלל; vgl. Ps. 69, 27; Jerem. 51, 52. — נִרְפָּא Perfekt. Niphal; das Verbum wird mit ל konstruiert, ist also hier unpersönlich gebraucht.

Anmerkung.

Auch in diesen beiden Abschnitten paßt alles nur auf eine Einzelpersönlichkeit: 1. die unscheinbare Herkunft in V. 2, wohl in Beziehung auf Abstammung oder ärmliche Verhältnisse, erscheint auf das ganze Volk oder eine Mehrheit bezogen, ebenso wenig naturgemäß oder überhaupt möglich, wie der Mangel an äußerer Gestalt und Schönheit; 2. daß es nicht denkbar sei, daß der bessere Teil des Volkes für den schlechteren büße oder sich opfere, ist aber bereits auseinandergesetzt worden; 3. Weist das zu Anfang gesetzte und zum Schluß wiederholte „wir alle“ mit besonderem Nachdruck darauf hin, daß hier gar kein Unterschied im Volke selbst gemacht werde; vgl. Ps. 14, 3. 53, 4.

Vierter Abschnitt. V. 7. „Er wurde gedrängt, während er sich demütigte und seinen Mund nicht öffnete, wie ein Schaf, welches zur Schlachtbank geschleppt wird, und wie ein Lamm, welches vor seinen Scheerern verstummt, so öffnet er seinen Mund nicht.“ V. 8. „Durch Bedrückung und Gericht wurde er hinweggenommen, und sein Weh, wer spricht es aus! Denn er wurde weggerissen aus dem Lande des Lebens; durch den Frevel meines Volkes traf ihn der Schlag!“ V. 9. Und es gab ihm unter Gottlosen seine Grabstätte und unter Missethätern in seinem Martertode, trotzdem daß er kein Unrecht gethan hatte, und kein Trug in seinem Munde war.“

Der vierte Abschnitt schildert die stille und demutsvolle Ergebung des Knechtes, als er zur Gerichtsstätte gewaltsam fortgeführt wurde, und wie er durch gewaltthätiges Urteil aus dem Leben geschieden und selbst im Grabe entehrt wurde. Daß hier der Prophet spricht, erkennt man an dem Ausdruck, מפשע עמי (V. 8) statt מפשעינו (V. 5) und an ויתן (V. 9) zu welchem das vorangehende עמי als Subjekt am angemessensten erscheint.

Zur Erklärung des Einzelnen. V. 7. נִגַּשׂ Perfekt. Niphal von נָגַשׂ „er wurde gedrängt“ oder „getrieben“ wie I. Sam. 13, 16. Die Vergleichung mit dem zur Schlachtbank geschleppten Schafe läßt erkennen, daß hier von einem gewaltsamen Drängen zur Gerichtsstätte die Rede ist; hierzu paßt auch der nachfolgende Umstandssatz mit dem Particip. „während er sich doch demütigte“ (vgl. Gram. Gesenius-Kautzsch § 116. 5b) oder beugte, d. h. obwohl er gar nicht widerstrebte, und der Zwang des Drängens ganz unnötig war. Der Participialsatz geht in das Verbum finitum über (vgl. Gram. § 116, 5. Anm. 7). נֶאֱלָמָה erscheint angemessener als Pausalform des Particip. — ולא am Schlusse des Verses mit Waw adaequationis vgl. Gr. § 161, 1 Note 1.

V. 8. עֹצֶר „gewaltsame Bedrängnis“, „Bedrückung“ (wie Ps. 107, 39) bildet mit dem nachfolgenden וממשפט ein sogenanntes Hendiadyoin, d. h. statt des abhängigen Genetiv werden ausdrucksvoller beide Substantiva in gleichen Kasus gesetzt (vgl. Jes. 10, 23; 28, 22 Gram § 131. 2b. Schl.); demnach statt Gewaltthätigkeit des Gerichts — Gewaltthätigkeit und Gericht; im vorangehenden Verse wird seine Hinschleppung vor Gericht, in diesem seine Verurteilung zum Tode dargestellt. לֻקַּח „wegnehmen“ wie in c. 52, 3; Gen.

2, 23: I Sam. 4, 21. 22; 12, 3 u. a. — ואת־דורו מי ישוחח sowohl die Accente wie der Rhythmus und die grammatische Konstruktion lassen keinen Zweifel, daß diese Worte einen selbständigen Satz bilden. Die verschiedenen Erklärungen desselben beurteilt am bündigsten Dillmann in seinem Komment. S. 460; er bemerkt: die Erklärung „und wer bedachte sein Geschick" (Hitz.) oder „seine Wohnung" nämlich „sein Grab" (Knobel), oder „seines (künftigen) Lebens Länge" (Luth. Grot.), oder „Lebensverlauf" (Vitr.), oder „die Zahl seiner (geistigen) Nachkommen" (Hengst. Nägelsb.) brächten zumteil einen verfrühten Gedanken herein und scheitern alle am Begriff von דור, welches Geschlecht als Zusammenfassung der zu einer bestimmten Zeit lebenden Menschen (wie Nachkommen, wofür זרע) bedeutet, hier und da ethisch gefärbt, das durch gleiche Geistesrichtung zusammengehörende Zeitgeschlecht (Ps. 12, 8; 14, 5; 24, 6; 73, 15). Aber nach letzterer Begriffsnüance zu erklären: et genus eius quis cogitabat exclusum e terra viventium (Ges. thes. 1328) geht nicht an, weil solche Lostrennung der dem Knecht Gleichgesinnten . . . . . mit der sonst streng durchgeführten Individualisierung desselben streitet. Vollends ואת־דורו als zweites Subjekt zu לקח zu ziehen (Kleinert) ist grammatisch unstatthaft. Demnach wird man את entweder = betreffend wie 57, 12. Ezech. 6, 9; 17, 21 u. a. (Ges. im Komment Delit, Chrysander), oder besser (Ewald, Luzz. Orel. Vrd.) = mit, bei (wie in V. 9, 12) nehmen müssen, also „bei seinen Zeitgenossen wer bedenkt es, daß er hinweggerissen wurde aus dem Lande der Lebendigen". — Aber auch die zuletzt gegebene Erklärung kann unmöglich befriedigen. Denn wie könnte von den Zeitgenossen, welche ihn thatsächlich ums Leben gebracht hatten, gesagt werden: wer von ihnen denkt daran, daß er aus dem Leben hinweggerissen sei! wer sollte es denn sonst, als gerade diejenigen, welche ihn töteten?! — Da nun alle gegebenen Erklärungen keinen befriedigenden Sinn geben, so muß eine Korruption des Textes angenommen werden, und zwar liegt am nächsten, daß in dem Worte דורו ein Resch statt Jod sich eingeschlichen habe. Ein Blick auf die Schrifttafel, wie sie die Gram. Ges.-Kautzsch. am Schlusse giebt, zeigt, wie ähnlich die beiden Buchstaben zur Zeit um Christi Geburt gezeichnet worden sind; am Resch sind die Striche um den runden Winkel etwas länger. Es mochte ursprünglich im Texte דויו gestanden haben, wobei das Jod etwas längere oder rundere Striche

hatte; es sollte also דְּוְיוֹ „sein Schmerz" gelesen werden, vgl. Ps. 41, 4 עֶרֶשׂ דְּוָי „Schmerzenslager". Da dieses Wort selten vorkommt und dem Abschreiber vielleicht unbekannt war, so hat er dafür דורו gelesen. Demnach ist zu übersetzen: „und seinen Schmerz — wer spricht ihn aus!" d. h. er ist unaussprechlich; vgl. Ps. 106, 2. Das Objekt ist wie oft vorangesetzt; ישוחח ein Intensivum von שיח wird sowohl in der Bedeutung „denken" als „sprechen" gebraucht, gerade wie הגה; vgl. Ps. 69, 13; 105, 2; 145, 5. Judic. 5, 10. Prov. 6, 22 u. a. מארץ חיים ist mit „Land des Lebens" d. h. Oberwelt, zu übersetzen, nicht „Land der Lebenden, weil in dieser Bedeutung das Wort den Artikel haben müßte[1]). — לָמוֹ daß diese Form auch für לו gebraucht wird, steht jetzt außer Zweifel; man vgl. Ges.-Kautzsch Gram. § 103 S. 285 Note 2, so daß für die Annahme einer kollektiven Mehrheit für den Knecht Jahwe's hier nicht die geringste Stütze hat. S. 9. ויתן Subjekt ist aus dem vorangehenden עמי zu entnehmen. ואת עשיר das Wort ist verdächtig, erstens weil entsprechend dem רשעים der Plural erwartet wird; dann aber, wenn auch der Reiche im Sinne der Gewaltthätigen gebraucht wäre, so wird diesem dennoch eine ehrenvolle Bestattung in der Regel zuteil, wie hierüber gerade im Hiob 21, 32 f. geklagt wird; am nächsten liegt die Emendation (nach Böttcher), daß dafür עשירע (vgl. Ps. 34, 17) gelesen werde; in der Handschrift mochte dieses Wort am Schlusse der Zeile keinen Platz für den letzten Buchstaben gehabt haben. במותיו wenn hier wirklich eine Pluralform vorliegt, was Hitzig nicht ohne Grund bestreitet,[2]) (vgl. Gram. § 91, 2 Anm. 2, Mitte), so kann es doch nur „bei seinem Tode" bedeuten; denn der Plural der Abstrakta drückt niemals die Mehrheit der Personen aus, wofür בְּמֵתָיו stehen müßte, sondern nur die Art und Weise (vgl. mortes), oder eine Verstärkung oder eine Ausdehnung als Plural intensiv. vgl. Gram. § 124 b. Schl.; demnach kann es hier nur „bei seinen Todesqualen" oder „schrecklichen Tod" bedeuten. Eine Andeutung auf eine Mehrheit der Personen liegt hier ganz fern. — (אשר) על „trotzdem daß" wie Hiob 16, 17; 34, 6; 10, 17 vgl. Gram. § 160 c.

---

1) Vergl. meine Abhandlung: „Über den Gebrauch des Artikels in der hebr. Poesie." N. Jahrb. für Philol. II. Abt. 1891. S. 411, Mitte.

2) Auch Ryssel zieht die Lesart בְּמוֹתוֹ nach der LXX vor; vgl. Kautzsch, Alt. Test. krit. Noten S. 39—40.

Anmerkung.

Auch in diesem Abschnitt macht die Darstellung von dem Gange des Knechtes zur Gerichtsstätte, der gewaltthätigen Verurteilung und der entehrenden Bestattung durchaus den Eindruck, daß von einer Einzelperson hier die Rede ist, welcher das Volk in מפשע עמי gegenüber gestellt wird.

Fünfter Abschnitt. V. 10. „Und Gott gefiel es, ihn zu zermalmen, und Er schwächte ihn; wenn Du zum Sühnopfer seine Seele machst, so wird er eine Nachkommenschaft sehen, welche von langer Dauer ist, und in deren Hand Gottes Absicht gelingt.“ V. 11. „Infolge des Leidens seiner Seele wird er sich des Schauens ersättigen, durch seine Erkenntnis wird mein (gerechter) Knecht viele zur Gerechtigkeit bringen und ihre Sündenschuld auf sich laden.“ V. 12. Deshalb werde ich ihm viele zuteil geben, und die Starken wird er als Beute teilen, dafür daß er zum Tode seine Seele hingab und zu den Missethätern sich zählen ließ, während er die Sünden vieler auf sich nahm und für Frevler eintrat.“

In diesem Abschnitt spricht in den beiden ersten Versen der Prophet; er giebt den Grund und Zweck des Leidens und Sterbens des Knechtes an, daß dieses Gottes Beschluß war, damit der Knecht durch seine Selbstaufopferung eine dauernde Nachfolge gewinne und Gottes Absicht erfülle; dem Knechte selbst werde des Schauens Fülle zuteil werden, viele werden durch seine Erkenntnis gerecht werden, indem er ihre Sündenschuld auf sich nimmt. Im Schlußvers verkündigt ihm Jahwe selbst ein zahlreiches und mächtiges Gefolge dafür, daß er der Verachtung und dem Tode sich preisgegeben und für die Sünder stellvertretend die Strafe auf sich genommen habe. — Mit der Verherrlichung des Knechtes beginnt und schließt die Rede.

Erklärung des Einzelnen. V. 10. דכאו החלי die Schwierigkeit der Konstruktion wird gelöst, wenn das Waw am Schlusse des ersten Wortes vor dem zweiten wiederholt wird, und für die Rektificierung der Form, füge man das Aleph des nachfolgenden Wortes an den Schluß und lese והחליא (vgl. Ps. 42, 2 Gram. § 74. Anm. 4). אם־תשים. Am angemessensten nach dem Zusammenhang wie nach der Wortstellung findet hier ein Übergang von der dritten zur zweiten Person statt wie 52, 12. 13; der Satz ist vom Propheten an Gott gerichtet. Dieser Uebergang war hier schon deshalb nötig,

weil ישים entschieden mißverständlich gewesen sein würde, da es auf den Knecht bezogen worden wäre, wie trotzdem die meisten Exegeten auf eine künstliche Weise es dennoch auf denselben beziehen. Allein der Prophet will nicht sagen, wenn der Knecht seine Seele zum Opfer giebt — darauf kommt es nicht allein an — sondern daß Gott seine Seele als Sühnopfer annimmt, dieses ist das Entscheidende. Das Verbum שים wird auch mit dem doppelten Akkusativ konstruiert, vgl. 54, 12; 60, 17. I. Sam. 8, 1; Mich. 1, 7 — יראה זרע in welchem Sinne dies zu fassen sei, ist oben (S. 113 ff.) bereits ausgeführt worden; „die Nachkommen sind עבדי (54, 17; 65, 8; 66, 14), בחירי (65, 9. 15. 22), למודי (54, 13)“. Dillmann. — Die beiden nachfolgenden Sätze sind relativisch mit זרע zu verbinden. V. 11. מֵעֲמַל. Wie in V. 5 und 8 ist auch hier מִן zur Bezeichnung der Ursache gebraucht, „infolge von den Leiden“, welche die Versöhnung Gottes herbeigeführt hat. יראה ישבע beide Verba ergänzen einander (vgl. Gram. 120, 2b. Anm.) „er wird des Schauens sich sättigen“, „er wird in Fülle schauen“; über die Bedeutung vergl. S. 113 ff. בדעתו ist nach der Accentuation und dem Rhythmus mit dem nachfolgenden Worte zu verbinden; das Suffix. wird angemessener als Genitiv. subjekt. gefaßt „durch die Lehre seiner Erkenntnis“; in dieser liegt zugleich auch seine Anerkennung. יצדיק „er macht viele gerecht“, d. h., daß sie gerecht vor Gott erscheinen. צדיק das Wort erscheint verdächtig, 1. wegen seiner Voranstellung 2. stört es den Rhythmus; es fehlt auch in mehreren Handschriften; daher es schon Lowth als unecht erklärte. Es kann durch eine Dittographie der vier letzten Buchstaben des vorangehenden Wortes in den Text gekommen sein. יסבל er trägt sie auch für die Zukunft, für immer; er bleibt das Versöhnungsopfer für alle Zeiten. V. 12. אחלק לו ברבים Die meisten neueren Exegeten (Gesenius, Maurer, Umbreit, de Wette, Rosenmüller, Hitzig, Knobel, Dillmann) erklären die Partikel ב mit „unter“ und dem entsprechend ואת ebenfalls als Präposition in der Bedeutung „mit“: „Darum werde ich ihm unter vielen (Großen) zuteilen, und er wird mit Mächtigen (zahlreichen) Beute teilen.“ Diese Erklärung scheint aus doppeltem Grunde nicht zulässig. Denn erstens wäre es für den Knecht Gottes, welcher für die Sündenschuld des Volkes sich geopfert, eine zu geringe Belohnung, daß er mit vielen (oder Großen) und Starken im Beutemachen gleich ge=

stellt würde. Nach allem, was von demselben Erhabenes und Staunens-wertes geweissagt wurde (42, 6; 49, 6. 7. 8f; 52, 13f.), scheint die Gleichstellung mit vielen oder Mächtigen ganz unpassend. Zweitens müßte das Beutemachen mit Mächtigen oder Zahlreichen im eigentlichen Sinne genommen werden „Sieg und Siegeslohn unter der Menge der durch ihn gerecht gewordenen" Dillmann). Daß aber der erhabene Knecht Gottes, den Könige und Fürsten anbeten sollen (49, 7) mit irdischer Siegesbeute belohnt werden sollte, ist ganz undenkbar. Zudem ist ihm kurz vorher in V. 10. 11 ein weit höherer und seiner würdigerer Lohn verheißen worden (vgl. S. 113f.). Wer sein Leben für die Sündenschuld anderer opfert, dem kann unmöglich an Siegerbeute gelegen sein! Daher ist nur diejenige Erklärung zulässig, welche die Präposition ב im prägnanten Sinne (Gr. § 119. 3 Anmerk. S. 368) nimmt und ebenso ואת als Objektsbezeichnung: „Deshalb will ich ihm Teil an vielen geben", wer Teil an vielen hat, dem gehören die vielen an; ebenso Hiob 39, 17: er gab ihm (dem Strauße) nicht Anteil an Einsicht", d. h. er gab ihm gar keine Einsicht. Das Anteilgeben und Beutemachen bedeutet natürlich die Überwindung, daß viele und Mächtige seiner Lehre folgen, sich ihm unterwerfen und ihm ganz angehören. — נִמְנָה hat reflexiven Sinn entsprechend dem נשא־יפגיע־הערה נפשו. Der Wechsel der Tempora erscheint bedeutungsvoll, daß nachdem er die Sündenschuld vieler auf sich genommen, so tritt er stets für sie ein, vgl. die Imperfekta in V. 10. 11; er lebt fort und versöhnt noch immer in alle Ewigkeit.

c. 54. Dreizehnte Rede.

Nachdem dem Volke Entsündigung und Wiederbegnadigung verheißen worden ist, wird die sich daran schließende Verherrlichung Jerusalems verkündigt.

Gedankengang des Inhalts.

Die bisher verödete und trauernde Stadt soll in freudigen Jubel ausbrechen über ihre sich mehrende und ausbreitende Bevölkerung, für welche ihr Raum nicht mehr ausreicht (V. 1—3); alle ihre Furcht möge schwinden, denn Gott selbst nehme sich derselben erbarmungsvoll an und wolle nie mehr derselben zürnen (4—10). Herrlich soll es wieder aufgebaut werden, und seine Söhne, Jünger Gottes, im Glück

und Frieden dasselbe bewohnen (V. 11—13); durch Gerechtigkeit gefestigt, haben sie keine Angriffe mehr zu fürchten. Feindliche Waffen macht Gott zu nichte, verleumderische Anklagen werden vereitelt. Ein solches Los wird den Knechten Gottes von Demselben zuteil (V. 14—17).

Abfassungszeit.

Nimmt man mit den meisten Exegeten diese Rede als eine Fortsetzung der vorangehenden an, so ergiebt sich von selbst, daß sie ebenfalls erst nach der Rückkehr der Exulanten abgefaßt sein könne. Wir glaubten jedoch die Rede als eine selbständige bezeichnen zu müssen, weil Ton und Sprache von der vorangehenden zu verschieden ist. Aber auch an sich läßt die Zeit nach der Befreiung aus dem Exil sich daran erkennen, daß in der Rede nicht von einer noch zu erwartenden Heimkehr gesprochen wird, sondern von den bereits Heimgekehrten. Aber die Zustände derselben waren, wie bereits oben (S. 101 a) dargelegt worden ist, trostlos, besonders seit der Aufeindung der Samaritaner und des westeuphratischen Statthalters. Gegenüber der hierdurch entstandenen Entmutigung und Ängstlichkeit sollte die freudige Botschaft von der Vermehrung der Bevölkerung, der Erweiterung der Grenzen und Besitznahme von Ländern tröstend wirken. Auf die Verhinderung des Weiterbaues am Tempel und an den Mauern Jerusalems durch die Samaritaner paßt vorzüglich die Verheißung eines Prachtbaues aus Edelsteinen. Man wird übrigens V. 11. 12 angemessener auf den Tempelbau beziehen, als auf die Stadtmauern. Denn einerseits wäre ein solcher Bau zum Zwecke des Schutzes ganz ungeeignet, anderseits auch für Stadtmauern zu überschwenglich, Auf die Angriffe der Samaritaner passen auch vorzüglich V. 15—17. Denn offenbar waren diese den Judäern durch Besitz von Waffen und Waffenschmieden überlegen, daher die Tröstung, daß Gott auch diese zu vernichten vermag. Die Zunge, welche sich gegen die Judäer vor Gericht erhebt, dürfte sich auf die Verleumdungen der persischen Beamten bei Cyrus beziehen, der vielleicht aus diesem Grunde seine Hand von den Judäern zurückzog; vgl. Esra 4, 7 ff. — Dieses alles und namentlich die wiederholte Ermutigung, alle Furcht und Angst zu lassen (4. 14. 15) paßt sehr gut für die trübe Zeit der nächsten Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil, aber nicht für die Zeit der Gefangenschaft in Babel. So dürfte denn diese Rede etwa um das dritte Jahr nach der Befreiung der Exulanten abgefaßt worden sein.

Beachtenswert erscheint, daß auch in dieser Rede wieder die Abneigung des Propheten gegen das sich abschließende Priestertum hervortritt, indem er alle Söhne des Volkes als Jünger Jahwe's bezeichnet. Vielleicht sollte auch mit der auffällig wiederholten Warnung vor Furcht und Angst der Mangel an Mut und Thatkraft des Serubbabel (vgl. S. 102. 107) gerügt werden.

c. 55. 56. 57. **Vierzehnte Rede.**

Gedankengang und Abfassungszeit.

Der Gedankengang dieser Rede läßt sich nur aus den Zeitverhältnissen erklären. Daß sie erst nach der Rückkehr aus dem Exil abgefaßt worden ist, läßt sich erkennen: 1) aus dem Schlusse von c. 56, 8: „So spricht Gott der Herr, Ich, der ich die Verstoßenen Israels sammle, werde zu den gesammelten noch hinzusammeln". Hieraus geht hervor, daß eine Sammlung bereits stattgefunden hat; denn לְנִקְבָּצָיר kann nimmermehr heißen „zu denen, die er noch sammeln wird" oder „gesammelt haben wird" [1]). 2) Wird des Tempels, der Mauern und der Opfer (56, 5—7) in der Weise Erwähnung gethan, als wenn diese bereits vorhanden wären; es ist schon an sich höchst unwahrscheinlich, daß der Prophet auf eine erst in Aussicht stehende Rückkehr auch den Proselyten und Eunuchen im voraus Anteil am Tempel- und Opferdienst und sogar ein ehrendes Denkmal verheißen hätte; bis auf solche Einzelheiten die Weissagung für eine präsumtive Zukunft auszudehnen, liegt nicht im Charakter der Prophetie. 3) In der Strafrede gegen die nachlässigen und schwelgerischen Volksvorsteher würde man naturgemäß erwarten, daß im Gegensatz zu den Proselyten und Eunuchen, denen wegen ihrer Frömmigkeit Anteil am Gottesdienste im Tempel verheißen wird, jenen zur Strafe Untergang in Babylonien angedroht werde, im Falle sie nicht bereits zurückgekehrt wären. Auch setzt dieser Abschnitt eine gewisse staatliche Verfassung voraus, in welcher den Vorstehern die Leitung und Beschützung des Volkes obliegt, die während des Exils kaum möglich erscheint. Es hilft auch gar nicht, wenn neuere Exegeten diesen Abschnitt als eine vorexilische Prophetie

---

1) Hiermit fällt jeder Grund zur Verdächtigung des Textes fort; vgl. Kautzsch, A. T. Übers. kritische Noten S. 10.

erklären; sie mußte doch jedenfalls als passend für die damaligen Zustände angesehen worden sein. Wie anderwärts (vgl. 51, 17 ff.; 63, 1 ff.) hat unser Verfasser ältere Prophetien mit geeigneten Veränderungen erneuert, da er in diesen den besten Ausdruck für die ihn erfüllenden Gedanken und Empfindungen fand. Ferner wäre es kaum zu erklären, daß oben (c. 52, 8) die צפים (Propheten) als Heilsverkünder, hier aber als träge und sittenlos bezeichnet werden. Endlich scheint auch der Ausruf (57, 19) „Friede, Friede den Nahen und Fernen" auf eine Unterscheidung der bereits Heimgekehrten und der noch noch in der Ferne Weilenden hinzuweisen. Was aber die Hauptsache ist, der Inhalt und der Zusammenhang wird erst klar, wenn die Abfassung erst nach der Rückkehr der Exulanten angenommen wird.

Aus Esra (c. 2, 3—6) wissen wir, daß schon im ersten Jahre nach der Rückkehr ein Altar errichtet und die vorschriftsmäßigen Opfer auf demselben dargebracht wurden, ehe noch ein Anfang zum Tempelbau gemacht worden war. Erst im zweiten Jahr nach der Rückkehr fand die Einweihung der Grundlage desselben statt. Schon um diese Zeit hätte der Prophet auf die bereits stattfindenden Opfer und auf den in Angriff genommenen Tempel hinweisen können. Aber ein Teil der Rede weist auf eine etwas spätere Zeit hin, in welcher der Tempelbau durch die Bedrohung feindlicher Nachbaren gehemmt worden war, der Prophet jedoch die baldige Wiederaufnahme des Baues erwartete. Wenn man auf diese Zeit die Rede verlegt, so giebt sie einen wohlbefriedigenden Sinn und macht die schroffen und unvermittelten Übergänge in c. 55, 6; 56, 1. 9; 57, 3. 14 erklärlich.

Wie die Bücher Esra und Nehemia berichten, waren zuerst ungefähr 50,000 Exulanten zurückgekehrt, der weit größere Teil aber war zurückgeblieben. Es waren teils Arme, welchen die nötigen Mittel für den weiten Weg und für die Einrichtung einer Niederlassung fehlten, teils Schwachgläubige, welche abgefallen waren, weil sie die Befreiung und Rückkehr nicht den Verheißungen und Erwartungen entsprechend fanden. Dann gab es auch mehrere, die gern mit den anderen mitgezogen wären, wenn sie nicht gefürchtet hätten, daß sie von der Gemeinde ausgeschlossen werden könnten; es waren die Proselyten, Babylonier, die sich zu Jahwe bekannten, und Eunuchen, denen nach dem Gesetz (Deut. 23, 2) der Zutritt zur Gemeinde versagt war. Endlich hatten viele, wahrscheinlich gerade Wohlhabende und Reiche,

an dem üppigen Kultus der Babylonier mehr Wohlgefallen gefunden, als an dem israelitischen, welcher vielfache Entsagung und Mäßigung verlangte. An diese vier verschiedenen Klassen ist die Rede gerichtet, dazwischen aber auch an die Vorsteher der zurückgekehrten Exulanten, welche er wegen ihrer Feigheit und Genußsucht verhöhnt. Hiernach gliedert sich die Rede in fünf Teile, oder in sechs, wenn man die tröstenden Schlußworte noch als einen besonderen Teil ansehen will.

1) Zuerst ermahnt er die Armen, daß sie nicht wegen Mangels des Nötigen vom Anschluß an die Gemeinde der bereits Zurückgekehrten sich abhalten lassen sollten. Denn denen, welche Gottes Ruf folgten, werde alles Gute auch ohne Geld und Vermögen zu teil. Mit ihnen werde Gott einen Bund schließen, einen eben so treuen und gnadenvollen, wie einst mit David, der lange Zeit arm und verfolgt, doch schließlich ein Zeuge den Völkern für Erfüllung göttlicher Verheißungen geworden ist; in derselben Weise werden auch sie von den Völkern geehrt werden (V. 1—5).

2) An die durch Glaubensschwäche Abgefallenen sich wendend, fordert er diese auf, daß sie jetzt zur Gnadenzeit, da ihnen die Heimkehr gestattet worden ist, sich bußfertig zu Jahwe bekehren und ihren Unglauben wegen getäuschter Erwartungen aufgeben sollten, da sie Gottes Gedanken, welche für Menschen zu hoch und unerforschlich seien, nicht zu fassen vermögen; die Verheißungen Gottes müssen und werden wie die Naturgesetze sich erfüllen; sie würden, wenn sie sich bekehrten, in Frieden und Freuden in die Heimat ziehen und Gottes Wunder schauen; sie sollten nur Recht und Tugend üben und nichts Böses thun (V. 6—13; 57, 1—2).

3) Dann ermutigt er die Fremdlinge und Verschnittenen. Wenn diese den Sabbat feiern und fest an Jahwe halten, so werden sie dessen Gnade erfahren und einen Namen gewinnen, der ihr Andenken mehr als Nachkommen bewahren werde. Die Fremdlinge aber, die in Liebe sich Jahwe's Dienst ergeben, werde Er zu seinem heiligen Berge Zion führen und ihre Opfer gnädig aufnehmen; denn Sein Haus soll ein Gotteshaus für alle Völker genannt werden (V. 3—8).

4) In dieser hochherzigen Begeisterung, in welcher der Prophet alle, welche sich zu Jahwe bekennen, ohne Rücksicht auf Abstammung und körperliche Beschaffenheit für Sein Volk erklärt, entbrennt zugleich sein Zorn über die Vorsteher der heimgekehrten Exulanten, welche alle

aus der Gemeinde ausschieden, die ihre israelitische Abstammung nicht nachweisen konnten, welche auch in engherzigster Weise die nichtisraelitischen Nachbaren von der Teilnahme am Tempelbau zurückwiesen. Da sie zugleich gegen die feindlichen Samaritaner sich feige zeigten, so spricht ihnen der Prophet seine volle Verachtung aus, daß sie dem Volke allen Schutz fehlen ließen und nur auf ihren eigenen Vorteil und Genuß bedacht wären. Als gleiche das Volk einer Herde ohne einen Hirten, fordert er die Tiere des Waldes auf, ohne Furcht über die Herde herzufallen. Seine Späher (Propheten wie 52, 8; Jerem. 6, 17; Ezech. 3, 17) seien blind und ohne Einsicht, und die Hirten (Stammesältesten) verstehen nicht acht zu geben, sie verbringen die Tage in Trinkgelagen, sie achten auch nicht, daß die Gerechten und Frommen durch ihre Bosheit hinschwinden (V. 9—12; 57, 1—2).

5) Mit noch härterem Tadel wendet sich der Prophet an die in Babylon Zurückgebliebenen, welche vom Jahwecultus sich überhaupt losgesagt und dem babylonischen Götzendienst sich hingegeben hatten. Da nun diese über die traurigen Zustände der Heimgekehrten spotteten, so weist er diesen Spott mit scharfem Tadel zurück, hält ihnen ihren Abfall von Jahwe im Bilde eines treulosen und unzüchtigen Weibes vor, geißelt ihren greulichen Götzendienst unter Bäumen und Felsen mit Kinderopfern, in Thälern und auf Bergen, die Processionen zum Malik[1]) und die Anbetung der Istar[2]) in der Unterwelt; sie werden alle rettungslos zu Grunde gehen (V. 4—13a).

6) Dagegen werden die auf Gott Vertrauenden das Land in Besitz nehmen, und ihnen wird jedes Hindernis aus dem Wege geräumt werden. Denn der erhabene Gott nimmt sich der Demütigen an; Er zürnt nicht immerfort, es würden sonst alle Wesen vergehen; Frieden verkündigt Er den Nahen und den Fernen. Nur die Gottlosen bleiben vom Frieden ausgeschlossen (V. 13b—21).

---

1) So hieß der Sonnengott (Samas) in Sippara bei den Babyloniern, zu welchem Wallfahrten stattfanden, vgl. Tiele S. 504. Auf diese Processionen beziehen sich auch die Worte חַיַּת יָדֵךְ (V. 10) „weil du eine Schaar zur Seite hattest (vgl. II Sam. 23, 11. 13; Ps. 68, 11), darum wurdest du nicht matt", und קִבּוּצַיִךְ „deine Haufen", welche mit dir die Procession feierten.

2) Auf die Anbetung der Istar ('Astoreth) beziehen sich die Worte: „Und du erniedrigtest dich bis zur Unterwelt" (V. 9), vgl. Tiele S. 520 f.

Auf diese Weise erhalten diese scheinbar heterogenen Teile einen inneren Zusammenhang. Man würde vielleicht vor jedem Teile eine Überschrift erwarten, also 1) לעניים, 2) למריבי יהוה, 3) לבני נכר ולסריסים, 4) לצפים ולרעי שקר, 5) לרשעים. Allein für die Zuhörer und Leser war alles aus dem Inhalt und dessen Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen verständlich und klar; nur für uns entsteht die Aufgabe, die Zeitverhältnisse zu ermitteln, um hierdurch den Zusammenhang in den Teilen der Rede zu verstehen. Wäre die Rede nicht in der vorliegenden Form ursprünglich abgefaßt und ausgegeben worden, so hätte sie der Sammler unmöglich mit so schroffen Übergängen in den einzelnen Kapiteln zusammengestellt.

Wir können aber aus dem Ausdruck in c. 57, 3: „Ihr aber tretet hierher“ ... entnehmen, daß der Verfasser selbst in Babylonien geblieben war, da diese Aufforderung zum Nähertreten eben nur an die in Babylonien Zurückgebliebenen gerichtet sein kann, zugleich aber auch die Gründe seines Zurückbleibens vermuten. Denn aus den Verheißungen an die Fremdlinge und Eunuchen (56, 3—8) und der Strafpredigt gegen die Volksvorsteher haben wir ersehen, daß der Prophet sich in den vollsten Gegensatz zu Serubbabel, den Priestern und den Stammeshäuptern gestellt hatte, daher er auch nicht sich diesen anschließen mochte. Da überdies der größere Teil der Exulanten zurückgeblieben war, so hielt es der Prophet bei seiner außerordentlichen Liebe zu seinem Volke und seinem innigsten Wunsche, daß keine Volksgenossen verloren gingen, für nötig, bei den Zurückgebliebenen zu bleiben. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Prophet das Erscheinen des von ihm verheißenen Knechtes und Erlösers noch erwartete, welcher die volle Erlösung Israels herbeiführen werde, vgl. 59, 20; ebenso machen die ersten Teile der Rede wie der Schluß und besonders die Hinweisung auf die Gnadenzeit (55 — 56, 1—8 vgl. 49, 8) den Eindruck, daß der Prophet dem Erscheinen des Erlösers in der nächsten Zeit entgegensah.

c. 58. Fünfzehnte Rede.

Gedankengang. Der Prophet soll dem Volke seine Sündhaftigkeit laut verkündigen. Dieses halte sich für gerecht und fromm, verlange Gottes Beistand und klage, daß sein Fasten und Kasteien un-

erhört bleibe (V. 1—3a). Aber solches Fasten, erklärt der Prophet, hat keinen Wert, da das boshafte und gewaltthätige Wesen auch an den Fasttagen fortdaure. Nicht Fasten und Kasteien des Leibes ist Gott wohlgefällig, sondern thatkräftige Nächstenliebe, Milde gegen Unterdrückte und Arme (3b—7). Erst wenn das Volk seine Bosheit abgelegt hätte und Milde ausübte, dann würde ihm Gottes Heil erscheinen, dann wird es unter seiner Leitung stets gedeihen und Ruinen und verödete Orte wieder aufbauen (V. 8—12). Den Sabbat sollte es in Heiligkeit feiern, dann wird ihm Freude in Gott und siegreiche Besitznahme seines Erbes zu teil werden (V. 13—14).

Abfassungszeit. Auch diese Rede kann erst nach der Rückkehr aus dem Exil abgefaßt worden sein. Dafür sprechen folgende Gründe: 1) Die Strafrede ist an das Volk gerichtet; eine Unterscheidung verschiedener Klassen in demselben wird nirgends angedeutet. Es wird demselben zum Vorwurf gemacht, daß es zwar einer äußerlichen Frömmigkeit sich befleißige, daß ihm aber die wahre fehle, welche sich im Fernbleiben von aller Bosheit und in Ausübung der Nächstenliebe sich bewähre. Eine Klage über Abfall, Abgötterei oder Kleingläubigkeit, wie in den früheren Reden, kommt hier nicht vor. Eine solche Rede paßte ganz vorzüglich, wenn sie an die aus dem Exil bereits Zurückgekehrten gerichtet war. Denn diese zeigten, wie wir gesehen, durch Begünstigung des Priestertums und des Opferdienstes wie durch Beobachtung cärimonieller Vorschriften äußerlich einen großen Eifer für den Jahwecultus. Da sie aber trotzdem von außen her von Feinden und im Innern von Not und Armut bedrängt waren, so glaubten sie über das Fernbleiben göttlicher Hilfe sich beklagen zu können. Hierüber mußte der Prophet sie zurechtweisen und Klage über den Mangel wahrer Frömmigkeit erheben. Ganz anders lauten die Reden vor der Rückkehr aus dem Exil selbst dann, wenn der Prophet vorzugsweise an den frommen Teil des Volkes sich wendet, wie z. B. in c. 43. 44. 48. 51. 52.

2) Abgesehen davon, daß von c. 52 ab von Babyloniern und und deren Gewaltherrschaft überhaupt keine Rede mehr ist, so macht die Klage des Propheten über boshafte Unterdrückung und Knechtung (V. 6) nicht den Eindruck, daß das Volk selbst unterdrückt sei, sondern vielmehr, daß es seine Untergebenen unterdrücke. Dieses paßt wieder ganz vorzüglich auf die Heimgekehrten, welche im ganzen 42360 Mann

an der Zahl nicht weniger als 7337 Knechte und Mägde hatten (vgl. S. 101), außerdem ließ die allgemeine Not die Mildthätigkeit gegen die Armen eben so nötig, als ihre Unterlassung grausam erscheinen, daher sich auch das wiederholte Drängen auf dieselbe (V. 7. 10) erklären läßt.

3) Weist der Ausdruck in V. 11 „Und Jahwe wird dich beständig leiten" auf bereits Heimgekehrte hin. Für Exulanten würde man die Verheißung der Heimkehr erwarten. Auch die Wiederherstellung uralter Ruinen paßt weit besser auf die Zurückgekehrten, welche bei ihrer geringen Zahl und der allgemeinen Not nur einen geringen Teil des Landes anbauen konnten; für die Exulanten hätte Jerusalem und der Tempel in Erwähnung kommen müssen. Hiernach dürfte die Rede höchst wahrscheinlich einige Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil abgefaßt worden sein.

Man wird auch in dieser Rede die gegensätzliche Stellung des Propheten erkennen, welcher auf sittlichen Wandel und werkthätige Nächstenliebe drängte, gegenüber dem hierarchischen Geiste, welcher bei den Zurückgekehrten sich im Opferdienst und äußerlichen Observanzen geltend machte.

c. 59. **Sechzehnte Rede.**

Gedankengang. Daß Gottes Hilfe bisher ausgeblieben ist, daran ist die Sündhaftigkeit des Volkes schuld, welche eine Scheidewand zwischen Gott und den Sündern herbeigeführt hat. Ohne Wahrheit und Treue, voller Lug und Trug, von hinterlistigen Plänen und Mordanschlägen erfüllt, in Ungerechtigkeit und Unfrieden ist ihr Lebenswandel (V. 1—8). Diese Sündhaftigkeit ist schuld, daß Hilfe und Heil fern geblieben und kein Lichtstrahl die Finsternis erleuchtete. Abfall und Gottesverleugnung hatten um sich gegriffen und Wahrheit und Recht nicht aufkommen lassen (V. 9—15a). Aber Jahwe konnte einen solchen Zustand nicht mehr länger mitansehen; er übernahm selbst die Wiedervergeltung und Rache an seinen Feinden, daß im Westen und im Osten sein Name gefürchtet und geehrt werde. Für die Bußfertigen in Zion aber kommt der Erlöser, und das Wort, welches Gott diesem eingiebt, wird für alle Geschlechter in Ewigkeit bleiben (V. 15b—21).

Die Rede zerfällt in drei Teile. Im ersten wird die Lasterhaftigkeit des Volkes als der Grund für das Ausbleiben der Hilfe Jahwe's dargelegt (V. 1—8), im zweiten spricht der Prophet im Namen des Volkes das Bußbekenntnis darüber aus (V. 9—15 a), im dritten wird ein Vergeltungs- und Strafgericht Jahwe's angekündigt, nach welchem das Erscheinen des Erlösers mit dem ewigen Worte folgen würde.

Die meisten neueren Exegeten nehmen dieses Kapitel als eine Fortsetzung der Rede des vorangehenden an, so daß eine besondere Zeitbestimmung für dieses unnötig wäre. Allein diese Annahme ist unhaltbar. Denn die Angeredeten in diesem Kapitel können unmöglich dieselben des vorangehenden sein, da sie durchaus ganz verschieden geschildert werden. Während in der vorangehenden die Angeredeten als durchaus fromm und scheinbar gottesfürchtig dargestellt werden, die unter Fasten und Kasteien Gott suchen und nur wegen ihrer Hartherzigkeit gegen Unterdrückte und Arme getadelt werden, wird hier den Angeredeten Abfall von Gott und Verleugnung desselben, Gewalt- und Mordthaten und andere Laster zum Vorwurf gemacht. Von diesen hätte doch der Prophet unmöglich sagen können, daß sie „Tag für Tag Gott suchen wie ein Volk, das Gerechtigkeit ausübt" (58, 2). Man wird also diese Rede als eine selbständige und an andere Personen gerichtete ansehen müssen. Es entsteht daher die Frage, wer die Angeredeten seien. Setzt man die Rede, wie die meisten Exegeten, in die Zeit vor der Rückkehr aus dem Exil, so wäre nicht zu begreifen, warum der Prophet ganz anders als früher nicht Abgötterei, Kleingläubigkeit, sondern die schwersten sittlichen Vergehen dem Volke vorwirft, und zwar ohne Unterschied in demselben zu machen; dergleichen kommt in c. 40—52, die jedenfalls vor der Rückkehr der Exulanten abgefaßt worden sind, nicht vor. Ein so lasterhaftes Volk, wie es in diesem Kapitel geschildert wird, konnte und mochte auch niemals auf Erlösung Anspruch machen, und bei der Annahme der Abfassung vor der Rückkehr würde der Prophet sich mit den früheren Verheißungen der Befreiung in Widerspruch setzen. Nehmen wir jedoch die Abfassung nach der Rückkehr aus dem Exil an, so ist aus obiger Darlegung klar, daß die Rede nicht an die Zurückgekehrten gerichtet gewesen sein kann, da diese in einem weit besseren religiösen und moralischen Zustand nach deren Schilderung in c. 58 sich befanden. Die Rede kann also nur an die in Babylon Zurückgebliebenen abgefaßt worden sein. Bei diesen

haben wir bereits in der zwölften Rede (c. 55—57) verschiedene Klassen in ihrer Stellung zum Jahwecultus kennen gelernt; aber schon der erste Vers, welcher mit der Entgegnung auf den Vorwurf, daß Gottes Macht zur Hilfe nicht ausreiche, beginnt, weist darauf hin, daß der Prophet sich sowohl gegen diejenigen wendet, welche von Jahwe abgefallen waren, weil weder eine den Verheißungen entsprechende Befreiung, noch das vorausverkündigte Strafgericht an Babylon eingetreten war (vgl. S. 59. 135. 2), als besonders gegen diejenigen, welche dem babylonischen Götzendienst sich hingegeben hatten. Die Untreue der letzteren gegen Jahwe hatte er bereits in c. 57, 3—13 hart getadelt; jetzt hält er diesen auch ihre sonstige Lasterhaftigkeit vor, um darzulegen, daß solche Sündhaftigkeit schuld sei, daß die Verheißungen und Erwartungen sich nicht erfüllt hätten [1]). Aber die Vergeltung, verkündigt der Prophet, bleibt nicht aus. Jahwe hat sich selbst zur Ausführung derselben gerüstet. Was dem Cyrus zugedacht war und dieser unterlassen hatte, das wird Jahwe selbst vollführen; an seinen Gegnern und Feinden wird er bis zu den Küstenbewohnern hin Vergeltung ausüben. Dann wird auch der Erlöser zur Entsühnung des übriggebliebenen und bekehrten Volkes erscheinen, dem Gottes Geist und Wort in Ewigkeit zugesichert wird.

Wie schon oben wiederholentlich bemerkt worden ist, erwartet der Prophet nach der Freigebung seines Volkes den Eintritt eines Strafgerichts Gottes, welches alle Frevler vernichten würde. Auf dieses werde dann der von allen früheren Propheten bereits verheißene, in c. 42. 49. 53 als Knecht Jahwe's bezeichnete Erlöser erscheinen, um sein Volk zu entsühnen und ein ewiges Gottesreich zu stiften. Denn nur dieser kann in V. 20 als der Erlöser für Zion bezeichnet sein. Daß nicht Jahwe selbst als solcher gemeint sein könne, ist daran schon zu erkennen, daß der Vers mit נאם יהוה schließt. Wäre Jahwe Subjekt des Satzes, so müßte statt der dritten Person ובא die erste ובאתי stehen. Denn überall, wo der Ausdruck נאם יהוה gebraucht wird (= inquit) spricht Jahwe von sich selbst in der ersten Person, vgl. Jes. 43, 10. 12; 54, 17; 56. 8; 66, 2. 22. Amos 2, 11; 6, 8. 14. Ezech. 5, 11; 12, 25; 13, 8; 14, 11. 20. 22; 15, 8; 16, 8.

---

1) Man achte auf die Ausdrücke היו מבדילים und הסתירו, welche auf vergangene Ereignisse hinweisen.

14. 47. 63; 17, 16. 19; 18, 3. 23. 30. 32; 20, 3. 31. 44; 22, 31; 23, 34; 28, 21; 32, 32; 34, 15; 37, 14; 39, 29; 43, 27 u. a. — Ebenso läßt das absolute ראני, mit welchem der nachfolgende Vers beginnt, den Gegensatz der Subjekte erkennen; denn einen anderen Zweck kann dieses Wort nicht haben; vgl. Gram. § 143. a.

Steht nun einmal fest, daß diese Rede nach der Rückkehr des einen Teils der Exulanten abgefaßt worden ist, so läßt die außerordentliche Lasterhaftigkeit, welche der Verfasser den in Babylonien Zurückgebliebenen vorwirft, vermuten, daß sie mehrere Jahre nach der Rückkehr ihre Abfassung erhalten hat, während welcher die einmal von Jahwe Abgefallenen auch sittlich tief gesunken waren. Denn einer solchen Schlechtigkeit hatte sie der Prophet früher nicht angeklagt. Die ungewöhnliche Voranstellung des Abendlandes in V. 19 und die Erwähnung der westlichen Küsten und Inseln (V. 18) läßt die Zeit vermuten, da Kambyses seinen Feldzug nach Westen gegen Ägypten unternahm (525 v. Chr.); doch kann dieses nur als Vermutung gelten.

Daß der Prophet um diese Zeit noch in Babylon sich befand, erkennt man an dem Bußbekenntnis (V. 9—12), in welchem er in seiner hingebenden Liebe zu seinem Volke sich selbst einschließt.

c. 60. Siebzehnte Rede.

Gedankengang. Über Zion geht ein neues Licht auf, Jahwe's Herrlichkeit offenbart sich über demselben; sein Lichtglanz zieht Könige und Völker herbei; seine Söhne und Töchter sammeln sich aus weiter Ferne wieder zu ihm; der Reichtum der Völker, ihr Gold, ihre Herden werden ihm zugeführt, letztere als wohlgefällige Opfer dargebracht; Er macht das Haus Seines Ruhmes herrlich (V. 1—7). Aus fernen Küstenländern auf Schiffen führen ferne Völker die Söhne Zions herbei, sie führen ihr Gold und Silber mit sich zu Ehren Jahwe's. Fremde werden seine Mauern bauen, die Schätze der Völker fortwährend in die Thore einziehen, des Libanons herrliche Bäume die Stätte seines Heiligtums schmücken (V. 8—13). Die früheren Bedränger Zions kommen gedemütigt herbei und erkennen die Stadt als die Jahwe's, des Heiligen Israels an. Wie früher verlassen und verhaßt, so wird es jetzt der Glanz und die Freude der kommenden Geschlechter. Genüsse in Fülle spenden ihm die Völker, Gold und Silber werden anstatt Erz

und Eisen, und diese anstatt Holz und Steine verwendet; Friede und Gerechtigkeit führen die Herrschaft (V. 14—17). Unrecht und Gewaltthätigkeit kommen nicht mehr vor. Statt des Lichtes der Sonne und des Mondes wird Gottes ewige Herrlichkeit leuchten. Die Männer im Volke sind dann insgesamt gerecht, Sprößlinge von Gott gepflanzt zu Seiner Verherrlichung, zahlreich und stark (V. 18—22).

Abfassungszeit. Nachdem der Prophet am Schlusse der vorangehenden Rede das Erscheinen des versöhnenden Erlösers verheißen, verkündigt er in voller Begeisterung die sich daran schließende Verherrlichung Jerusalems, des Tempels und des Volkes. Ganz in derselben Weise sehen wir einen gleichen Übergang von der Verheißung des Knechtes Gottes zur freudigen Begeisterung in c. 42, 1—9 zu V. 10—13, c. 49, 1—9 zu 10—13, c. 53 zu 54. Diese so gleichmäßig sich wiederholenden Übergänge beweisen, daß überall gleiche Verhältnisse anzunehmen sind, wie an den betreffenden Stellen dargelegt worden ist.

Steht diese Rede also im engen Zusammenhang mit der vorangehenden, so muß sie auch derselben Zeit angehören. Daß von einer Befreiung von der babylonischen Knechtschaft sich nicht die geringste Andeutung vorfindet, dagegen ein Sammeln aus fernen Küstenländern verheißen wird (V. 4. 9), weist ebenfalls darauf hin, daß eine Sammlung aus Babylonien bereits stattgefunden hatte. Auch bei der Erwähnung des Tempels und der Opfer (V. 7. 13) wird man diese bei unbefangenem Lesen eher als bereits vorhanden voraussetzen, als bloß als präsumtiv. Endlich läßt auch der Verf. seine gegensätzliche Stellung zur hierarchischen Richtung der Zurückgekehrten erkennen in den Worten: „Und dein Volk (besteht) aus lauter Gerechten"; er will von Klassenunterschieden im Volke selbst nichts wissen. Es wäre aber sehr unwahrscheinlich, daß schon während des Exils eine solche Gegenstellung hätte hervortreten können.

c. 61. Achtzehnte Rede.

Gedankengang. Der Redende ist vom Geiste Gottes erfüllt und berufen, um den demütigen, den gebrochenen Herzen frohe Botschaft, den Gefangenen und Gefesselten Befreiung, den Trauernden Trost und Freude zu verkündigen (V. 1—3). Die verödeten Orte werden wieder aufgebaut werden, Ausländer werden die Arbeiten des Landbaues bestellen, des Volkes Söhne werden Priester des Herrn

heißen und die Güter und die Ehren der Völker genießen; doppelt wird ihnen ihr Erbe im Lande in steter Freude zu teil (V. 4—7). Gott, der Gerechtigkeit liebt, wird ihnen treulich ihren Lohn gewähren und einen unverbrüchlichen Bund mit ihnen schließen; ihre Nachkommen werden unter den Völkern als von Gott gesegnete anerkannt werden (V. 8—9). Freude und Wonne erfüllt des Redenden Seele, daß Gott ihn mit Heil und Gerechtigkeit bekleidet und geschmückt; denn gleichwie die Saaten aus der Erde sprossen, so wird Gott (durch ihn) Gerechtigkeit und Herrlichkeit den Völkern erblühen lassen (V. 10—12).

Abfassungszeit. Zunächst ist festzustellen, wer der Redende sei, der Prophet oder der Knecht Gottes. Für letzteren sprechen die gewichtigsten Gründe. Denn viele Prädikate, welche in c. 42. 49. 53 dem Knechte beigelegt werden, kehren hier wieder, so namentlich die Begabung mit dem göttlichen Geiste 42, 1; (49, 1. 5; 53, 1 b; 61, 1), die Befreiung der Gefangenen und Gefesselten (42, 7; 49, 9; 61, 1), das Eintreten der Gnadenzeit (49, 8; 61, 2). Wollte man dagegen die Rede dem Propheten beilegen, so würde derselbe mit seinen eigenen Worten und seinen charakteristischen Merkmalen, welche er erkennen läßt, in Widerspruch geraten. Denn unser Prophet hat die bescheidenste Meinung von sich selbst. Er weissagte nicht, weil er sich vom göttlichen Geiste erfüllt glaubte, sondern weil er von diesem dazu gedrängt wurde, ähnlich wie Amos 3, 8; 7, 14. Er erklärt sich selbst für einen Lehrling, dem Gott Tag für Tag die Weissagung eingiebt, welchem er sich nicht zu entziehen vermag (50, 4 f. das.). Wenn er die Sünden des Volkes bekennt, so schließt er in seiner hingebenden Liebe zu seinem Volke sich selbst mit ein (42, 24; 53, 5. 6; 59, 9—12; 63, 16. 17; 64, 4—6). Der freudige Ausruf über seine Heilsbegabung (61, 10) stimmt nicht zur Klage über die ihm widerfahrenen Beschimpfungen und Mißhandlungen (50, 6. 7), auch der Ausdruck des Gesalbtseins (61, 1) wäre für den Propheten nach seiner eigenen Sichdarstellung jedenfalls nicht passend. Alles dieses paßt aber ganz gut auf den Knecht Gottes, der freudig seinem schweren und aufopferungsvollen Beruf sich hingab. Dafür war es ihm gegeben, allen Leidenden und Gedrückten die Freudensbotschaft zu bringen.

Man hat dagegen eingewendet (vgl. Dillm. S. 509 f.), daß hier nur von einer Verkündigung der Heilsbotschaft die Rede ist, die Aufgabe des Knechtes Gottes wird aber als die Verwirklichung des Heils

sonst bezeichnet. Allein daß auf eine solche Unterscheidung gar kein Gewicht gelegt werden kann, ersieht man schon daraus, daß auch hier die Verkündigung in V. 3 in Verwirklichung übergeht. Wie in der prophetischen Rede so oft die Zukunft als eine bereits erfüllte Vergangenheit erschaut wird und unmittelbar in dieselbe übergeht (vgl. 41, 10; 51, 4—5; 49, 7 u. a.), so ist auch oft Verheißung und Verwirklichung in der Weissagung gar nicht zu unterscheiden.

Daß hier wie überhaupt von c. 53 ab der Name „Knecht Jahwe's" nicht mehr gebraucht wird — er wird c. 59, 20 der Erlöser genannt, s. das. — dürfte darin seinen Grund haben, daß der Prophet, nachdem er die Selbstopferung desselben erschaut hat, ihn in seiner erhöhten Gestalt, nicht mehr als einen Knecht bezeichnen mochte.

In Beziehung auf die Abfassungszeit, so giebt die Verheißung (V. 1. 3), daß die Gefangenen und Gefesselten befreit und die um Zion Trauernden getröstet werden sollten, keineswegs einen Beweis für die noch bestehende babylonische Gefangenschaft. Denn auch nach der Rückkehr aus derselben waren noch viele gefangene und gefesselte Judäer vorhanden, welche sich in der Zerstreuung unter fernen Völkern befanden; auf diese wird vorzugsweise in V. 9 Rücksicht genommen. Auch für die Trauer um Zion war in den schweren Bedrängnissen nach Verhinderung des Tempelbaues (vgl. S. 35. 150) Grund genug vorhanden. Dagegen weist die Nichterwähnung einer Rückkehr aus dem Exil oder einer Wiedererbauung Jerusalems darauf hin, daß beide bereits stattgefunden hatten. Wenn aber auch Jerusalem von den Heimgekehrten erbaut war, so lagen doch noch immer die alten Städte und Wohnorte in Trümmern, die verwilderten Felder und Weinberge hatten einen neuen mühevollen Wiederaufbau nötig, und in Beziehung hierauf scheinen die V. 4. 5 sehr passend. Auch die Ausdrücke (V. 7): „sie werden über ihren Anteil frohlocken, in ihrem Lande werden sie ein Doppeltes in Besitz nehmen", weisen eher auf einen bereits eingenommenen Besitz, der zum verdoppelten und zum erfreuenden werden sollte, als auf einen erst noch einzunehmenden, dessen einfache Besitznahme schon an sich erfreulich sein müßte. Ebenso läßt die Verkündigung des allgemeinen Priestertums (V. 6) wieder die gegensätzliche Stellung des Propheten zu der hierarchischen Richtung erkennen, welche sich erst nach der Rückkehr der Exulanten ausgebildet hatte. Die ganze Rede bezieht sich unzweifelhaft auf eine spätere messianische Zeit, die weit über das Aufhören

des Exils hinausgeht und sicherlich es voraussetzt. Schon die Einreihung dieser Reden zwischen solche, welche nachgewiesenermaßen nach der Rückkehr abgefaßt worden sind, macht die Gleichzeitigkeit derselben wahrscheinlich.

c. 62. Neunzehnte Rede.

Gedankengang. Um Zions und Jerusalems willen will der Prophet nicht schweigen noch ruhen, bis deren Lichtglanz hell erstrahlt. Völker und Könige werden seine Herrlichkeit schauen, welche einer Prachtkrone in der Hand Gottes gleichen werde. Nicht mehr verlassen und verödet, sondern wohlgefällig und bevölkert wird die Stadt und das Land genannt werden, eine Freude der Bewohner und Gottes (V. 1—5). Auf Jerusalems Mauern sind die Wächter bestellt, die Tag und Nacht Jahwe anrufen, daß Er Jerusalems Glanz wiederherstelle. Da hat denn auch J. geschworen, daß nimmermehr Feinde und Fremde die Früchte von Seines Volkes Mühen sich aneignen sollten, sondern sie werden den Eigentümern verbleiben, welche sie unter Lob und Dank in den heiligen Höfen verzehren werden (V. 6—9). — Aus den Thoren sollen die Einwohner hinausziehen, Seinem Volke die Wege bahnen und zu den Völkern die Fahne erheben: Jahwe hat seinen Ruf bis ans Ende der Erde verlauten lassen, daß man der Tochter Zion ihr nahendes Heil verkünde. Das Volk wird das heilige, von Gott erlöste, die Stadt die aufgesuchte, die nicht verlassene genannt werden (V. 10—12).

Abfassungszeit. Der Redende kann nicht der Knecht Gottes sein, wie im vorangehenden Kapitel; denn dieser bittet nicht um das Heil Jerusalems, sondern führt es mit seiner Erscheinung herbei. Noch weniger kann der erste Vers als aus dem Munde Jahwe's gesprochen angenommen werden, da für diesen die Ausdrücke des Nichtschweigens und Nichtruhens (V. 1), d. h. sich bemühen, bitten und beten, wie das Bestellen von Wächtern für Jahwe's Anbetung (V. 6), höchst unpassend wären; auch würde man statt יֵצֵא eher ארציא erwarten. Es kann eben nur der Prophet sein, der in seiner hingebenden Liebe zu seinem Volke von seinem Gebet an Jahwe nicht ablassen will, bis die messianische Zeit erscheint. Man kann daher diese Rede nicht als eine Fortsetzung der vorangehenden, sondern nur als eine neue selbständige ansehen.

Daß Jerusalem zur Abfassungszeit bereits erbaut gewesen sei, erkennt man aus V. 7, wo von Wächtern, welche auf dessen Mauern bestellt sind, die Rede ist; auf noch zu erbauende Mauern im proleptischen Sinne kann dieses nicht bezogen werden. Denn wenn auch der Prophet auf die Erbauung der Mauern hoffen konnte, so konnte er unmöglich nach deren Erbauung zugleich eine solche Notlage voraussetzen, daß zu deren Abwendung betende Wächter auf diese Mauern gestellt werden sollten! Er mußte naturgemäß eher hoffen, daß, wenn es einmal dazu käme, daß die Mauern Jerusalems erbaut würden, auch alle Not ein Ende haben werde. Wird aber die Abfassungszeit mehrere Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil angenommen, so weiß man, daß zu dieser Zeit trotz des begonnenen Baues der Mauern das Volk in größter Bedrängnis war, und der Prophet wohl die Wächter auf den Mauern auffordern konnte, für die Wiederherstellung Jerusalems in seinem vollen Glanze zu beten. Ebenso läßt der Schwur Jahwe's, daß die Bewohner den Ertrag ihrer Früchte selbst genießen sollten (V. 8. 9), erkennen, daß diese selbst den Anbau des Bodens bestellt und die feindlichen Nachbaren die Ernte geraubt hatten. Dieses alles paßt auf die Jahre nach dem Exil, in welchen wie wir oben gesehen haben, die Zurückgekehrten den Angriffen der feindlichen Nachbaren ausgesetzt waren. Daß endlich die Aufforderung des Propheten, aus den Thoren zu ziehen (V. 10) nicht an die Exulanten gerichtet sein könnte in dem Sinne, daß sie aus Babylon in die Heimat ziehen sollten, erkennt man deutlich an den nachfolgenden Imperativen, welche offenbar an die Bewohner heidnischer Städte gerichtet sind, welche den noch übrigen an vielen Orten zerstreuten Israeliten die Wege in die Heimat anbahnen und den Völkern das Panier zur Versammlung (in Jerusalem) vorantragen sollten, gemäß früherer Verheißungen (vgl. 49, 22 f.; 60, 4. 9; auch 66, 18 u. a.).

Die Rede macht entschieden den Eindruck, als ob sie in Jerusalem selbst abgefaßt worden sei. Der Prophet muß sich also in der Zwischenzeit von Babylon dahin begeben haben. Der unmittelbare Anblick des traurigen Zustandes der Stadt und des Landes erregte seine tiefste Teilnahme, und er will mit den inbrünstigsten Gebeten nicht aufhören, bis die Verheißungen für ihre Wiederherstellung in vollem Glanze erfüllt seien (V. 1). Der Auftrag an die Wächter auf Jerusalems Mauern (V. 6) wäre von Babylon aus, selbst symbolisch gefaßt, kaum

denkbar. Ebenso lassen auch die nachfolgenden Reden (s. das.) eine genaue Bekanntschaft mit den Verhältnissen und der Notlage des Landes erkennen, welche auf eine unmittelbare Anwesenheit des Redners schließen läßt. Es liegt demnach eine kürzere oder längere Zeit zwischen dieser und der vorangehenden Rede, so daß mit c. 62 eine neue Reihe von Reden von einem ganz anderen Standpunkte, von Jerusalem selbst aus gehalten, beginnt.

c. 63—c. 65. **Zwanzigste Rede.**

Gedankengang. Jahwe's Strafgericht über Edom und die benachbarten Völker. Da Niemand zu dessen Ausführung sich erbötig zeigte, so übernahm Er diese selbst und vernichtete die Völkerschaften (V. 1–6). Hieran schließt sich ein Gebet. Dieses beginnt mit Dankesworten (vgl. Psalm 44) für die Wohlthaten Gottes in der Vorzeit an Israel, das er zu Seinem Volke angenommen und in allen Nöten errettet hatte (V. 7–9). Aber das Volk war ungehorsam und widerspänstig und machte sich Gott zum Feinde. Da erinnerte es sich wieder der früheren Zeit, da Gott es durch Moses leitete, das Meer vor ihm spaltete und ohne Unfall es sicher führte (V. 10—14). So möge Gott jetzt wieder auf sein Volk Israel herabschauen und sein Erbarmen ihm nicht versagen — da sonst Niemand sich seiner annimmt — und es von den Irrwegen ablenken. Die Feinde haben das heilige Volk fast vertrieben und den Tempel niedergetreten; es befindet sich in einem Zustande, als wenn Gott niemals sein Herrscher gewesen wäre (V. 15—19a). Wenn doch Gott vom Himmel einherfahren wollte! daß Berge vor ihm erbebten! — gleich wie Feuer Reisig entzündet oder Wasser in Wallung bringt, — daß Sein Name den Feinden bekannt würde und Völker vor Ihm erzitterten! daß er unerwartete Wunder thäte, wie sie kein Ohr vernommen und kein Auge gesehen, welche Gott für die auf ihn Harrenden thut! daß Er denjenigen verschonte, der Recht übt und auf Seinen Wegen Seiner gedenkt! (V. 19b—c; 64, 1–4a). Doch Gott hat gezürnt, und es erscheint keine Hilfe mehr. Unrein, hinfällig, gottverlassen stehen sie alle da! Aber Gott ist doch ihr Vater, sie Sein Gebilde, so sollte Er doch nicht so sehr zürnen. Die heiligen Städte sind verwüstet, Jerusalem verödet, der heilige Tempel eine Brandstätte, und alles Herrliche vernichtet! Sollte Gott dem allen schweigend zusehen wollen?! (V. 4b—11).

Auf diese Klage folgt die Antwort Gottes: Er sei seinem Volke entgegengekommen, aber es habe nicht nach Ihm verlangt, Er habe gerufen, um es von seinem Irrwege abzulenken, es ging aber nur seinen eigenen Gedanken nach und erzürnte ihn durch seinen Götzendienst und heidnischen Aberglauben. Hierdurch ist Gottes Zorn entbrannt, der solche Missethaten mit der gebührenden Strafe vergelten werde (c. 65, 1—7). Doch nicht alle sollen zu grunde gehen; der bessere Teil soll erhalten werden und das Land in Besitz nehmen, dagegen werden die Götzendiener durch das Schwert fallen; die Knechte Gottes werden sich aller Fülle erfreuen, die Abtrünnigen in Leid vergehen (V. 8—16). Himmel und Erde wird Gott neu schaffen; Jerusalem und seine Bewohner werden in Freude und Wonne leben, ein hohes Alter erreichen, die Früchte ihrer Mühen genießen und für ihre Gebete Gehör finden. Selbst die wilden Tiere werden zahm und friedlich werden (V. 17—25).

Abfassungszeit. Wenn man nicht die kleine Prophetie c. 63, 1—6 als eine außer allem Zusammenhang stehende Interpolation ansehen will, die auf eine unerklärliche Weise hierher geraten wäre, so wird man diese mit dem nachfolgenden Teile verbinden müssen, und da der Sinn eine Verbindung des Schlusses von c. 63 mit c. 64 erfordert, weil letzteres den begonnenen Wunschsatz fortsetzt und abschließt, dieses aber wieder mit dem nachfolgenden c. 65, welches die Erwiderung auf die Klage des c. 64 enthält, eng zusammenhängt, so werden die drei Kapitel als eine zusammenhängende Prophetie angesehen werden müssen. Dieselbe zerfällt in drei Hauptteile. Erster Teil: das Strafgericht über Edom und die benachbarten Völkerschaften (c. 63, 1—6). Zweiter Teil: Ein Gebet bestehend aus Dankesworten (V. 7—9), aus einem Bußbekenntnis (V. 10—14), aus der Bitte um Erbarmen und Wiederbegnadigung (V. 15—19a), aus einem Wunsche (in irreal-hypothetischer Form) um eine Gottesoffenbarung mit Wunderthaten (V. 19b — c. 64, 1—4a) und aus einer Klage über den traurigen Zustand der Gegenwart (V. 4b—11). Dritter Teil: die Erwiderung Gottes auf die Klage. Des Volkes Unglück sei die Folge seiner Sündhaftigkeit, doch nur die Abtrünnigen werde die Strafe treffen, die Gottesfürchtigen werden belohnt werden, ein neues Gottesreich werde für sie erstehen (c. 65, 1—25).

Der Inhalt und Zusammenhang wird jedoch erst verständlich, wenn die Abfassungszeit viele Jahre nach der Rückkehr der Exulanten angenommen wird. Denn, wie bereits wiederholt worden ist, lebten die Zurückgekehrten durch die fortwährenden Angriffe der Nachbaren und deren Verleumdungen am persischen Hofe, in der äußersten Not und Bedrängnis. Wie die Samaritaner von Norden her den Tempelbau und die Herstellung der Stadt verhinderten, so drängten von Süden die Edomiter, die alten Erbfeinde Israels (vgl. Amos 1, 11 f.; Jes. 34, 5; Obad. 1, 2; Jerem. 49, 7; Ezech. 25, 12; 35, 2; Joel 4, 9; Ps. 137, 7; II Reg. 3, 20; II Chron. 21, 10), welche während des Exils des südlichen Teils von Judäa sich bemächtigt hatten und jetzt von da aus in das von den Zurückgekehrten angebaute Land Einfälle machten und die Früchte des Feldbaues und der Weinberge raubten (c. 62, 8). Mit den Edomitern waren auch die benachbarten Völkerschaften auf den Raubzügen verbunden (63, 6). Gegen diese, verkündigt der Prophet, sei Gottes Zorn entbrannt, und er stellt das ihnen bevorstehende Strafgericht in prophetischer Weise als bereits vollzogen dar. Mit dieser Annahme werden auch die Worte verständlich: „Und ich schaute aus, und kein Helfer war da, und ich sah mich staunend um, und Niemand unterstützte mich, da half mir mein Arm, und mein Zorn unterstützte mich“ (V. 5). Man hätte nämlich von Cyrus erwarten müssen, daß er, nachdem er die Judäer frei gegeben, sie auch gegen ihre Feinde schützen würde. Dieses that er aber nicht, und noch weniger sein Nachfolger Kambyses, und so mußte Jahwe selbst eingreifen. Nimmt man dagegen die Abfassungszeit vor der Rückkehr an, so müßte man die Ankündigung eines Strafgerichts über Babylon erwarten, da während des Exils die Judäer mit den Idumäern gar nicht in Berührung gekommen waren; außerdem war auch nach des Propheten eigenen Worten Cyrus als der Arm Gottes für das Strafgericht an den Völkern ausersehen (41, 25; 44, 28; 45, 1 f.; 46, 11), so daß der Verfasser mit sich selbst in Widerspruch geraten würde. Auch der Vers c. 63, 18, mag man dessen ersten Teil übersetzen: „Fast (ὀλίγου δεῖν) haben sie dein heiliges Volk vertrieben“ oder „auf kurze Zeit war dein Volk in Besitz (des Landes oder besser des Tempels), unsere Feinde haben dein Heiligtum niedergetreten“, kann sich offenbar nur auf die wenigen Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil beziehen, während welcher sie das Land und den Tempel wiederherzustellen an=

gefangen hatten, bald aber gestört oder von den Idumäern aus dem Lande fast verdrängt wurden. Auf den Salomonischen Tempel, der viele Jahrhunderte bestanden hatte, können sich diese Worte nicht beziehen, noch weniger auf das Land, welches seit Josua im Besitz der Israeliten gewesen war. Dagegen passen die Worte ganz vorzüglich sowohl in Beziehung auf die feindlichen Samaritaner, welche, wie wir aus dieser Stelle ersehen, nachdem sie den Weiterbau des Tempels verhindert hatten, schließlich auch alles bereits Aufgebaute niederrissen, so daß der Tempel wieder das Bild einer Feuerstätte bot (64, 19), als auch in Beziehung auf die Edomiter, welche die Judäer ausplünderten und fast aus ihrem Lande verdrängten.

Anmerkung.

Mit dieser Annahme dürfte auch die Prophetie des Obadia verständlicher werden und zugleich zur Aufklärung der Zeitereignisse beitragen. Der Verfasser dieser Prophetie hat offenbar die frühere Weissagung über Edom, soweit diese für die Ereignisse seiner Zeit ihre Bedeutung behalten hatte, in freiester Weise benutzt. Dieses deutet er unverkennbar selbst an, indem er gleich beim Beginn seiner Rede die Worte des Jerem. (49, 14) „eine Kunde habe ich gehört", gewiß mit Absicht in eine Kunde haben wir gehört" abänderte, so daß die Hörer oder Leser mit inbegriffen werden, und auf die frühere Weissagung des Propheten Jeremia hingewiesen wird. Ebenso ist auch V. 8 eine Hinweisung auf Jerem. 49, 7 nur in glatterer mehr rhythmischer Versform. Er wiederholt auch in gefälligerer und der Versform sich nähernder Ausdrucksweise Jerem. 49, 15. 16 und teilweise auch V. 7. 9. 10[1]); alles übrige, welches für die Ereignisse seiner Zeit nicht paßte, mußte natürlich fortbleiben. Der Inhalt und Ton jedoch ist bei Obadia im Wesentlichen ein anderer als im Jeremia. Zunächst ist bei jenem nicht

---

1) Daß die naturwüchsige, unbeholfene zum Teil recht breite Ausdrucksweise im Jeremia die ursprüngliche, die präcise, rhythmisch mehr gegliederte (vgl. Jerem. 49, 7. 10 mit Obad. 8, ein Hexameter, und 6; oder Jer. 15. 16 mit Obad. 3, ein Hexameter, und 4 mit rhythmischer Gliederung) die nachgebildete und verschönernde ist, kann gar nicht zweifelhaft sein. Das Wort משם V. 16 und 4 bezieht sich bei beiden auf das vorangehende קָטֹן und „schwebt bei Jerem. (ebensowenig wie bei Obad.) in der Luft" (Cornill, Einleitung II S. 179). Zur Annahme eines Ur-Obadia liegt nicht der mindeste Grund vor.

wie bei diesem von einer Heimsuchung Edoms die Rede, welche es noch treffen soll, sondern welche es bereits getroffen hat (V. 7). Dann findet sich in Jeremia noch keine Andeutung auf Edoms Treulosigkeit und Rachsucht, die es sich zur Zeit der Zerstörung Jerusalems zu schulden kommen ließ. Die Weissagung des Jeremia fand noch zur Zeit des Königs Jojaqim statt, also lange vor der Zerstörung dieser Stadt. Jeremia weissagte Edom wie allen Nachbarstaaten, welche ein Bündnis gegen Nebukhadnezar beabsichtigt hatten, völligen Untergang (Jer. 27, 3 ff.). Er zeigte gerade Edom gegenüber ein teilnehmendes Mitleid für die Waisen und Wittwen desselben (49, 11): „Laß nur deine Waisen, ich will sie ernähren, und deine Wittwen mögen auf mich vertrauen.“ Der Haß gegen Edom wegen Niedermetzelung der in ihrem Lande ansässigen Judäer (Amos. 1, 11) unter dem König Usia war längst erloschen. „Das Verhältnis zwischen Juda und Edom schien unter den späteren Königen ein freundschaftliches gewesen zu sein, denn der Deuteronomiker gebietet brüderliche Gesinnung gegen Edom“ (v. Baudissin in Herzog's R. Encyklopädie Edom S. 12). Um so größer wurde die Erbitterung gegen die Edomiter wegen deren Treulosigkeit und Verleugnung der Stammverwandschaft, als sie beim Anrücken der Chaldäer zu diesen übergingen und zur Zerstörung Jerusalems „bis auf den Grund“ aufreizten (Ps. 137, 7). Dafür wird denselben von den nachexilischen Propheten völlige Vernichtung geweissagt (Jes. 34, 5. 6. 8. Ezech. 25, 12—14; 35, 13—15; Joel 4, 19 und Mal. 1, 2 ff gehören nicht hierher).

Aus einer um wenige Jahrzehnte späteren Zeit stammt die Prophetie des Obadia. Denn wir erkennen aus derselben, daß Edom bereits von einem Mißgeschick heimgesucht worden ist, wenn auch nicht von einem solchen Verderben, wie es ihm in den genannten Weissagungen verkündigt worden war. Dieses Mißgeschick wird in V. 7 geschildert. Die Mannschaften, welche mit Edom im Bunde gewesen, die von seinem Proviant gezehrt, hatten es aus dem Lande (Judäa) bis zur eigenen Grenze getrieben und ihm eine Falle gelegt; es mußte aus dem besetzten Lande (Ezech. 35, 10) wieder heraus und innerhalb der Grenzen des eigenen Landes sich halten. Denn daß hier keine Weissagung auf die Zukunft ausgesprochen wird, ist schon daran zu erkennen, daß Obadia selbst für die Zukunft den Edomitern völlige Vernichtung weissagt (V. 18). Dieses Mißgeschick kann aber erst zur

Zeit des Obadia die Edomiter betroffen haben, da bei seinen Vorgängern sich keine Andeutung auf dasselbe findet. Die Rückkehr aus dem Exil war bereits seit einigen Jahren erfolgt. Von Babel und Chaldäern ist daher keine Rede mehr, da diese bereits von den Persern unterworfen worden waren und ihre Strafe erhalten hatten. Aber auch vom Tempel wird im Obadia nichts erwähnt, sondern nur geweissagt, daß „Zion ein Heiligtum werden soll, und daß das Haus Jaqob seine (früheren) Besitzungen einnehmen werde" (V. 17). Die Feinde und Bedränger der Judäer waren zu dieser Zeit die Nachbarvölker. Wie von Norden die Samaritaner, so drangen wahrscheinlich Ammoniter und Moabiter von Osten und unzweifelhaft die Edomiter von Süden in das von den Judäern wieder besetzte Land, zerstörten die Städte (Jes. 64, 9) und plünderten auch Jerusalem aus. Die Einwohner flüchteten in die Bergschluchten und Höhlen im nördlichen und südlichen Gebirge, ähnlich wie früher vor den Philistern (1. Sam. 13, 6) und später zur Zeit der Makkabäer (s. weiter unten). Am grausamsten zeigten sich bei diesem Überfalle die Edomiter, welche sich nicht nur an der Plünderung beteiligten (V. 11—13), sondern auch den Flüchtlingen auflauerten, um sie zu töten oder auszuliefern. Auf diesen Überfall und die Ausplünderung Jerusalems kann man nur V. 11—14 beziehen. Denn auf die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer nach langer Belagerung paßt nicht die dürftige Schilderung des „Unglückstages", ein Ausdruck, der mit geringer Veränderung sieben Mal wiederholt wird und recht bezeichnend für einen plötzlichen Überfall erscheint, durch welchen an einem Tage so viel Unglück und Leid über die davon fliehende Bevölkerung hereingebrochen war. Von einer Belagerung und Zerstörung der Stadt, von einer Niedermetzelung oder Fortführung der Bewohner, von einem Niederreißen der Mauern und des Tempels, wozu die Edomiter ganz besonders aufgereizt hatten (Ps. 137, 7), wird nichts erwähnt, weil eben dieses alles damals gar nicht vorkam. Die Einwohner lebten meist zerstreut und flüchteten nach allen Seiten; die Stadt hatte noch keine Mauern, und was vom Tempel erbaut gewesen sein mag, wurde niedergebrannt (Jes. 64, 10). Der Verfasser selbst scheint mit vielen anderen in eine schwer zugängliche Gebirgsschlucht oder Höhle im Gebirge Ephraims, die wie eine Feste Schutz gewährte, sich geflüchtet zu haben, während die Bewohner Jerusalems einen ähnlichen Schutzort im Süden aufgesucht hatten,

Hierauf bezieht sich wohl die Weissagung V. 20: „Die Ausgewanderten (Flüchtlinge) in dieser Feste der Israeliten (werden in Besitz nehmen), was den Kanaanitern (Phöniziern) gehörte bis nach Zarpath hin, und die Ausgewanderten (Flüchtlinge) aus Jerusalem, welche in Sepharad (sind), werden die Städte des Südens in Besitz nehmen. Sepharad muß der südlich gelegene Bergungsort gewesen sein; vielleicht ist der Name absichtlich entstellt, weil man ihn den Feinden unkenntlich zu machen suchte [1]).

In welcher Weise die Vertreibung der Edomiter bis zur Grenze erfolgt ist, hierüber lassen sich nur, da bestimmte Nachrichten fehlen, Vermutungen aufstellen. Nach V. 7 könnte man vermuten, daß die Edomiter mit den anderen Völkerschaften, mit welchen sie beim Überfall Jerusalems verbunden waren, sich veruneinigt hatten und infolge hiervon in das eigene Land zurückgetrieben wurden. Dieses ist jedoch nach V. 16 nicht anzunehmen. Wahrscheinlicher sind es die Perser gewesen, welche solchen Überfällen innerhalb einer ihnen unterworfenen Provinz Einhalt thaten. Es entspricht auch den damaligen politischen Verhältnissen, daß die Edomiter bis dahin mit den Persern im besten Einvernehmen gestanden und ihnen auch Proviant geliefert hatten. Daher diese die Bundesgenossen der Edomiter, welche von ihrem Brote zehrten, genannt werden konnten (V. 7). Auch soll zur Zeit des Kambyses ein solches Bündnis zwischen Edomitern (Arabern) und Persern bestanden haben (Herod. III 5. 9). Allein trotzdem durften die Edomiter nicht eigenmächtig in persisches Gebiet Einfälle machen und wurden daher gezwungen, sich in ihr eigenes Land zurückzuziehen. Demnach würde die Rede in die letzten Regierungsjahre des Kambyses fallen.

Mit dieser Zurückdrängung war Edoms Frevel jedoch nicht gesühnt. Wie von des Obadias Vorgängern so wird auch von diesem den Edomitern und den anderen feindlichen Völkerschaften völliger Untergang und zugleich auch der Anbruch der messianischen Zeit verkündigt (V. 16—21).

Hiernach läßt sich der Zusammenhang der Teile in der Weise erklären, daß der Verfasser durch das Strafgericht über Edom, welches er als bereits vollführt im Geiste erschaut hatte, vom Dankgefühl er-

1) Nur bei dieser Annahme ist es begreiflich, daß sie die ihnen zunächst gelegenen Städte des Südens besetzen sollten, sowie die nach Norden geflüchteten das nördlich gelegene Kanaaniterland.

griffen, sich ähnlicher Wunderthaten Gottes erinnert, welche derselbe in der Vorzeit für sein Volk vollführt hatte. Bei der Ausführung dieser Wohlthaten erkennt er, daß das spätere bis zur Gegenwart fortdauernde Unglück des Volkes die Folge von dessen Sündhaftigkeit sei. Dieses führt ihn zum Bußgebet wie zur Bitte um Wiederbegnadigung und zum Wunsche einer neuen Gottesoffenbarung, und er schließt mit einer zum Mitleid herausfordernden Klage. Auf diese folgt angemessen die Gegenklage über den Götzendienst der Abtrünnigen, das denselben bevorstehende Strafgericht und die Heilsverheißung für die Gottesgetreuen.

c. 66. Einundzwanzigste Rede.

Gedankengang. Gott, dem Himmel und Erde gehört, bedarf keines Tempels, doch achtet er auf Arme und Demütige, denen Sein Wort am Herzen liegt. Der Abtrünnigen Opfer neben Mord und Götzendienst sind Gott ein Greuel, aber ihre Strafe bleibt nicht aus, da sie gegen Gottes Ermahnungen sich ungehorsam gezeigt haben (V. 1—4). Doch denen, welchen Gottes Wort am Herzen liegt und deshalb Spott, Haß und Verstoßung von ihren abtrünnigen Brüdern erleiden, wird Vergeltung an den Feinden, überraschendes Heil und Freude an Jerusalem zuteil werden (V. 5—11). Jerusalem wird die Stadt des Friedens und der Herrlichkeit aller Völker, ihre Söhne werden ihr zugeführt werden und lauter Freude in derselben herrschen; denn Gottes Beistand wird an Seinen Verehrern und sein Zorn an Seinen Feinden erkannt werden (V. 12—14). Ein Gottesgericht mit Feuer und Schwert wird die, welche für den Götzendienst sich heiligen und unreine Speisen essen, vernichten. Alle Völker werden versammelt werden und Gottes Herrlichkeit schauen; ein Zeichen wird geschehen und durch Versprengte wird Gottes Macht bis zu den fernsten Völkern bekannt (V. 15—19). Diese werden die Zerstreuten Israels in liebevoller Weise heimführen, auch von diesen werden Priester und Leviten genommen werden, und wie der neue Himmel und die neue Erde ewigen Bestand haben wird, so auch der Frommen Nachkommen und Ruf. An jedem Sabbat und an jedem Neumondstag werden alle zur Anbetung Jahwe's nach Jerusalem hinziehen, und auch das schreckliche Los der Abtrünnigen, deren Strafe niemals aufhört (V. 20—24), anschauen.

Abfassungszeit. Der beabsichtigte Tempelbau, mit welchem die Rede beginnt, kann unmöglich sich auf den Bau beziehen, welchen

im zweiten Jahre nach der Befreiung die Heimgekehrten vorhatten. Denn wie in Esra 1, 5; 3, 8 ff. berichtet wird, waren es eben nur gottesfürchtige Männer, denen „Gott ihren Geist erweckt hatte hinaufzuziehen, um den Tempel Jahwe's zu bauen". Die Abtrünnigen und Kleingläubigen waren in Babylon zurückgeblieben; denn was hätte diese auch bewegen sollen, die beschwerliche Reise (vgl. Esra 7, 9; 8, 21. 22) nach dem verödeten Lande zu unternehmen, besonders da sie jetzt auch in Babylon von aller Knechtschaft befreit waren. Auch wäre es ja kaum denkbar, daß die zur Erbauung des Jahwetempels Hinaufgezogenen zugleich solche greuliche Götzendiener gewesen wären, wie sie in V. 3 und 17 geschildert werden. Es kann demnach hier nur von demjenigen Tempelbau die Rede sein, welcher fünfzehn Jahre später im zweiten Regierungsjahre des Darius Hystaspis (520 v. Chr.) wieder von neuem begonnen wurde. Aus den vorangehenden Reden wie aus Haggai und Sacharia haben wir ersehen können, in welchem traurigen Zustande allseitiger Bedrängnisse die Zurückgekehrten in dieser Zwischenzeit (535—520 v. Chr.) sich befanden. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daß in einer solchen Zeit, wo Jahwe seinen Getreuen alle Hilfe entzogen zu haben schien, und alle Verheißungen und Erwartungen unerfüllt geblieben waren, wenn in dieser trostlosen Zeit ein Teil der Heimgekehrten den Glauben und das Vertrauen zu Jahwe verlor und in Götzendienst verfiel, durch welchen sie eher Hilfe zu erlangen hofften. Von diesen Abtrünnigen, welche sogar die treugebliebenen Brüder verspotteten, haßten und womöglich ausstießen (V. 5. 17; 65, 5) will Jahwe keinen Tempel gebaut haben, denn er bedarf eines solchen nicht, und nur von Demütigen und Seinem Worte Hingegebenen ist ein solcher Ihm wohlgefällig; von Totschlägern und Götzendienern sind ihm die Opfer ein Greuel. Nur von den Treugebliebenen soll der Tempel erbaut und Opfer dargebracht werden. Diesen wird auch überraschendes Heil, Freude und Ehre in dem neuerstehenden Jerusalem zu teil werden; für diese wird das messianische Reich mit neuem Himmel und neuer Erde eintreten, während die Abtrünnigen ein schmähliches und schreckliches Ende finden werden.

Schluß.

Auf diese dargelegte Weise sind in sämtlichen Reden die Beziehungen auf die Ereignisse und Zustände der Zeit, soweit sie das Volk Israel betrafen, deutlich zu erkennen. Hierdurch finden nicht nur die scheinbar

zahlreichen Widersprüche, die schroffen Übergänge, die vielfachen Wiederholungen und die Reihenfolge der Reden eine vollständige Aufklärung, sondern auch das Verständnis des Ganzen wie des Einzelnen erhält Aufhellung und Klarheit. Die Reden umfassen einen Zeitraum von 30 bis 35 Jahren, vom Vordringen des Cyrus gegen Westasien bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius Hystaspis. Nichtsdestoweniger tragen sie alle das Gepräge eines einheitlichen Geistes an sich, wenn auch die äußere Form und die Ausdrucksweise des Vortrages je nach dem Wechsel des Inhalts eine große Mannigfaltigkeit zeigt und in einigen Stücken der letzten Reden eine Überarbeitung älterer Prophetien als wahrscheinlich angenommen werden muß.

Einheitlich, fest und unveränderlich ist des Propheten vollste Hingebung an das Wort Gottes und die Erfüllung des von Jahwe ihm zugewiesenen Berufes. Jahwe's Allmacht, Größe und Erhabenheit erfüllt ihn ganz, und er feiert diese in den schwungvollsten Ausdrücken: Er ist der Schöpfer des Himmels und der Erde, des Lichtes und der Finsternis (40, 21. 22; 48, 13; 45, 7; 66, 1 u. a.); Er leitet und ordnet die zahllosen Himmelsgestirne, und keines entgeht demselben (40, 26); Er verleiht der Erde ihre Fruchtbarkeit oder entzieht ihr dieselbe (41, 18. 19: 42, 15; 48, 21; 50, 2); Er läßt auch Himmel und Erde vergehen und erschafft sie wider neu (51, 6; 65, 17; 66, 22) und statt Sonne und Mond erstrahlt Er selbst als ewiges Licht (60, 19). Aber in seinem Zorne umhüllt Er den Himmel mit Finsternis wie mit einem Sacke (50, 3), und fährt Er vom Himmel herab, so vergehen die Berge wie Reisig im Feuer (63, 19 ff.). Mit Ihm läßt sich nichts vergleichen: Völker sind Ihm wie der Tropfen am Eimer, Inseln wirft Er wie Staub hin (40, 14). Er ist es auch, der den Cyrus zum Eroberungszug erweckt und ihm die Siege über die Völker gegeben hat (41, 2; 42, 5; 43, 14; 45, 1. 2. 13; 46, 11; 48, 14). Aber bei aller Macht und Größe ist Sein Blick auf die Armen und Elenden gerichtet, um die Gedrückten und Demutsvollen wieder aufzurichten (57, 15; 61, 1; 66, 2).

Das Vertrauen des Propheten auf das Wort Gottes ist ein durchaus unerschütterliches. Sollte auch alles schwinden, Gottes Wort bleibt ewiglich und muß in Erfüllung gehen (40, 8; 45, 23; 55, 11; 59, 21). Trotz der wiederholten Enttäuschung in der Person des Cyrus, trotz des Ausbleibens des erwarteten Strafgerichts über Babylon, trotz des

Mißmuts über die hierarchische Gestaltung der in die Heimat zurückgekehrten Gemeinde, trotz der Bedrängnisse derselben, welche den Verheißungen zu widersprechen schienen, trotz des Abfalls eines Teils dieser Gemeinde zum Götzendienste hielt der Prophet fest, daß dem treugebliebenen Restteil überschwengliches Heil beschieden sei, daß dieser von Gott gesegnet, von den Völkern verehrt und des messianischen Gottesreiches teilhaftig sein werde; denn Sein Wort hat es verheißen (65, 9; 59, 20; 60, 1; 61, 3 u. a.).

Wie des Propheten Gottesverehrung, so ist auch seine Liebe zu seinem Volke eine ganz unbegrenzte. Er ist voller Schmerz und Trauer über dessen Leiden während des Exils und nach demselben (42, 22; 51, 18—20; 64, 5), aus tiefer Seele betet er für dessen Wiederbegnadigung (51, 9; 63, 15; 64, 8), er schließt sich mehrmals selbst im Bußbekenntnis im Namen des Volkes mit ein (42, 24; 53, 4—6; 59, 10—12; 63, 16. 17; 64, 6) und ladet sich dessen Schuld und Strafe auf; er ermüdet nicht mit den herrlichsten Tröstungen sein Volk zu ermutigen und zu erfreuen; die Trostreden bilden den Ausgang und den Kern aller Reden, und wenn er oft dem Volke seine Sündhaftigkeit und die drohenden Strafen vorhält, so fehlen doch niemals die Trostworte für die Frommen und die sich Bekehrenden (40, 1—11. 27—31; 41, 8—20: 42, 5—13; 43, 1—8. 14—19; 44, 1—8. 21—28; 45, 14—19; 46, 13; 48, 17—21; 49, 7—26; 50, 10; 51, 1—8. 12—17. 22. 23; 52, 1—12; 54, 1—17; 55, 12. 13; 56, 1. 2; 57, 14—19; 58, 11—14; 59, 20. 21; 60, 1—22; 61, 1—11; 62, 1—12; 65, 9. 10. 17—25; 66, 10—14; 20—22). Freude und Jubel erfüllt ihn, wenn er die Erlösung seines Volkes erschaut und verkündigt; an dieser Freude nehmen Himmel und Erde teil (44, 23; 49, 13); vom Meere, von der Steppe, von den Felsen und Gebirgen hört man den Jubelgesang (42, 10—12; 55, 12); Berge ebnen sich, Schluchten werden erhöht, Einöden wasserreich, die Steppe eine Waldung mit edlen Bäumen, alle Hindernisse aus dem Wege geräumt, um dem erlösten Volke die Heimkehr zu bahnen (40, 4; 41, 17—19; 48, 21; 49, 10; 57, 14; 62, 10); in überschwenglicher Begeisterung spricht er von des Volkes zukünftiger Glückseligkeit, von ihm wird alle Gotteserkenntnis ausgehen, zu ihm werden Völker wallfahren, ihm dienen oder selbst für dasselbe geopfert werden (43, 3; 45, 14; 52, 4. 5; 61, 5 u. a.); sie werden ihm ihre Schätze bringen,

es mit Ehren überhäufen und die Zerstreuten desselben in die Heimat geleiten (45, 14; 49, 23; 60, 9—16; 66, 20). Der ganze Siegeszug des Cyrus bezwecke nur Israels Erlösung und die Verbreitung der Erkenntnis des wahren Gottes (43, 14; 45, 4. 13). Um so mehr ist er entrüstet und betrübt über die von Jahwe zum Götzendienst Abgefallenen, durch welche der Zorn Gottes erregt und das Erlösungswerk verhindert oder verzögert werde, zuerst noch während des Exils, dann nach der Befreiung über die in Babylon Zurückgebliebenen, zuletzt aber auch über den abgefallenen Teil der Heimgekehrten. Mit allen diesen stand er auch im fortwährenden Kampfe: vor der Befreiung verspotteten und mißhandelten sie ihn wegen nicht erfüllter Weissagung (50, 6. 7; 42, 19 vgl. das.; 51, 7) und nach erfolgter Befreiung wegen der nicht entsprechenden Erfüllung (57, 4), zuletzt der abgefallene Teil der Heimgekehrten wegen der Bedrängnisse von innen und außen (65, 3—5; 66, 3. 5. 17). Doch niemals wurde des Propheten feste Überzeugung, daß die göttliche Verheißung von der Wiederbegnadigung seines Volkes und der allgemeinen Bekehrung der Völker zum wahren Gotte sich erfüllen müßte, erschüttert. Die vielen Kämpfe und Widerwärtigkeiten dienten bloß dazu, seinen Gesichtskreis zu erweitern und zu erhöhen. Im Fortschritt seiner Anschauungen durchbricht er die Schranken alttestamentlicher Gesetzlichkeit: im eigenen Volke sollte die Unterscheidung zwischen Priestern und Nichtpriestern aufhören, „alle werden Priester des Herrn genannt werden" (61, 6), ebenso werden „alle Gottesgelehrte" (54, 13) „lauter Gerechte sein" (60, 21); selbst Verschnittene sollen (gegen das Gesetz) an Jerusalem und den Tempel teil haben, auch Proselyten aus den Heiden (ebenfalls gegen das Gesetz) gottesgefällige Opfer im Tempel darbringen, „denn dieser wird ein Gebethaus aller Völker genannt werden" (56, 3—8). Aber selbst heidnische Völker werden sich dem Volke Israel anschließen und sich nach ihm benennen und dessen Gott als den einzig wahrhaften anerkennen (44, 5; 45, 14; 66, 20), vom Reiche Gottes sollte keiner, der sich zu Jahwe bekennt, ausgeschlossen werden.

Vor allem hat der Prophet den längst verheißenen, die wahre und allgemeine Gotteserkenntnis anbahnenden, Recht und Wahrheit in Israel wie in allen Völkern begründenden Erlöser weit klarer als die früheren Propheten erschaut, nicht als bloßen Wiederhersteller eines Davidischen Reiches in Recht und Gerechtigkeit, sondern als den von

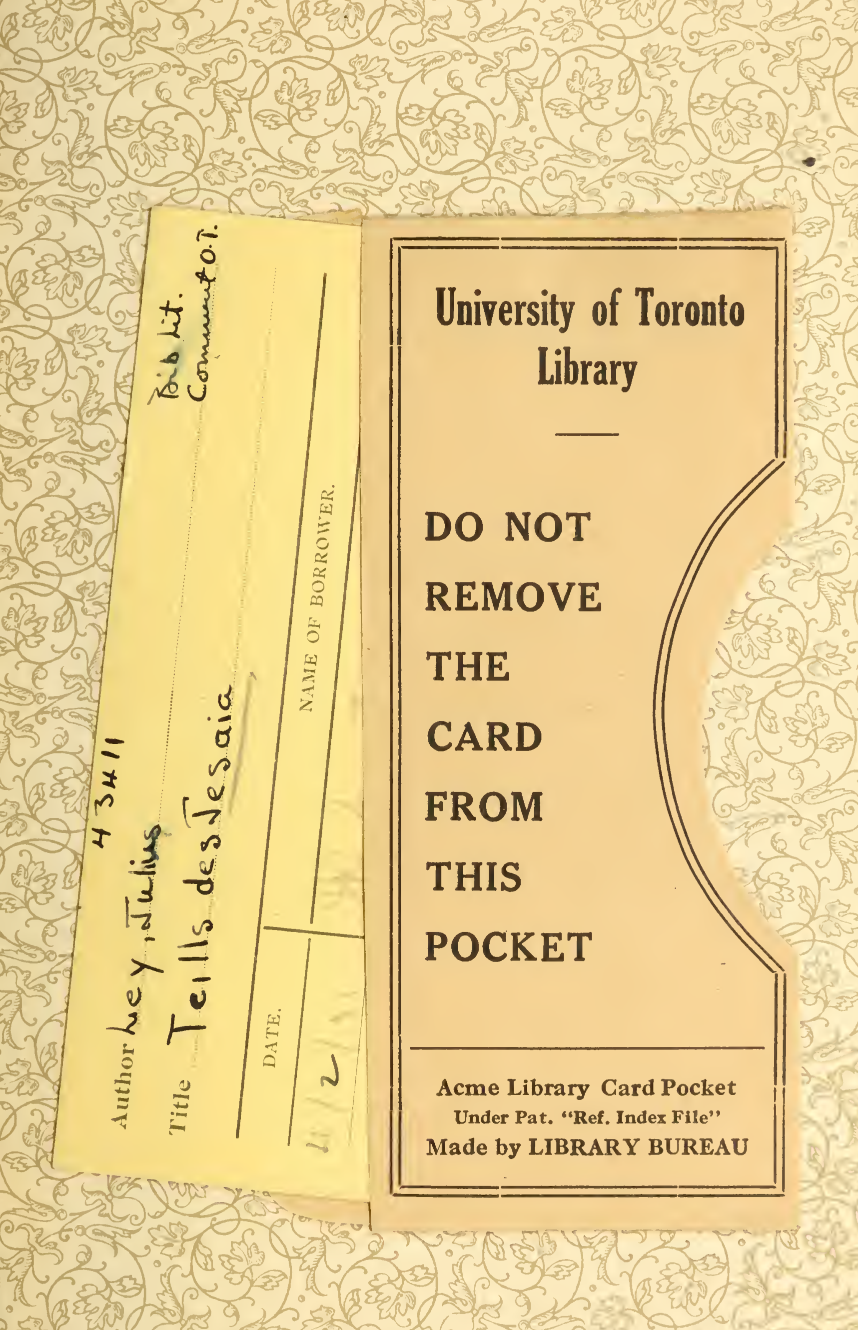
den Sünden erlösenden und Gott durch sein Leiden und seinen Tod versöhnenden Knecht Gottes, der wahre Buße des Herzens und eine neue Umwandlung des Menschen schafft.

Vielfältige Enttäuschungen in der Person des Cyrus, des Serubbabel, des Hohenpriesters Josua und dessen Sippschaft hatte ihn zur Erkenntnis geführt, daß weder die Fülle weltlicher Macht, noch der Adel königlicher Abstammung, noch die Beobachtung äußerlicher Gesetzesvorschriften das Heil seines Volkes zu begründen oder zu befördern vermochten, daß von diesen eine reuevolle Bekehrung und Erneuerung desselben am wenigsten erwartet werden könnte. Die eigenen Kämpfe und Leiden, der Spott und die Mißhandlungen, die er in der Erfüllung seines Berufes von Personen des eigenen Volkes zu erdulden hatte, wie das gleiche Schicksal der früheren Propheten ließ ihn erkennen, daß nach Gottes Willen der wahre Prophet unter Verfolgung und Not sich bewähren müßte. Und so konnte er auch den verheißenen und erwarteten Erlöser, als den höchsten Propheten, nicht anders erschauen, als daß dieser aller weltlichen Macht und aller irdischen Vorzüge entäußert, aber ganz vom Geiste Gottes erfüllt, unter den schwersten Kämpfen und selbst mit Hingabe des Lebens unter Martern und Entehrung die wahre Erkenntnis Gottes und Seiner Lehre verbreiten, für sein Volk und dessen Sündenschuld eintreten, es zu Gott bekehren und mit demselben versöhnen und durch dieses ein neues Reich des Rechts und des Friedens auf Erden begründen werde. Und wenn auch der Prophet, selbst in göttlicher Erleuchtung, von der menschlichen Beschränktheit in ihrer Abhängigkeit von den Zeit- und Raumverhältnissen nicht ganz loszukommen vermochte, wenn er für die messianische Zeit irdische Herrlichkeit, Fülle des Reichtums, der Ehren und Herrschaft seinem Volke in Aussicht stellte, so hatte er doch vor allem die wahre Erkenntnis und Verehrung Gottes, die Ausbreitung Seiner Lehre, einen reinen, tugendhaften und gottergebenen Wandel, den Frieden unter Menschen und Völkern als die eigentlichen Wahrzeichen des messianischen Reiches erkannt und klarer als irgend einer der früheren Propheten die Zukunft erschaut, die in Christo sich erfüllen sollte.

Marburg Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).






University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
Author
Title
DATE.
NAME OF BORROWER.

